

# فناوی السبکی

تألیف

الإمام أبي الحسن تقی الدین علی بن عبد الكافی  
السبکی

دارالحدیث

بکرات، پاکستان











# فَنَّاوِي السُّبُكِّي

تَأَلَّفَ

الإمام أبي الحسن تقى الدين على بن عبد الكافي  
السُّبُكِّي

الجزء الأول

دار المعرفة  
بيروت - لبنان

وقال الحافظ ابن حجر : ولّى قضاء دمشق سنة ٧٣٩ بعد وفاة الجلال القسزويني .  
فبأشر القضاء بهمة وصرامة وعفة وديانة ، وأضيفت إليه الخطابة بالجامع الأموي  
فبأشرها مدة وولى التدريس بدار الحديث الأشرفية بعد وفاة المزني ، وما حفظ  
هذه في التركات ولا في الوظائف ما يباب عليه ، وكان متقشفاً في أموره متقللاً  
من الملابس حتى كانت ثيابه في غير الموكب تقوم بمون ثلاثين درهماً ، وكان  
لا يستكثر على أحد شيئاً حتى أنه لما مات وجدوا عليه اثنين وثلاثين ألف درهم  
ديناً لا ترم ولداه التاج والبهاء يوظفها ، وكان لا تقع له مسألة مستغربة أو مشكلة  
إلا ويعمل فيها تصنيفاً يجمع فيه شتاتها طال أو قصر اه .

وقال الزين العراقي : تفقه به جماعة من الأئمة وانتشر صيته وتواليه ، ولم  
يخلف بعده مثله اه .

وقال الاسنوي : كان أنظر من رأيناه من أهل العلم ومن أجمعهم للعلوم  
وأحسنهم كلاماً في الأشياء الدقيقة وأجلهم على ذلك ، وكان في غاية الانصاف  
والرجوع إلى الحق في المباحث ولو على لسان آحاد الطلبة اه .

وقال الصلاح الصفدي : الناس يقولون ملجأه بعد الغزالي مثله ، وعندى أنهم  
يظلمونه بهذا وما هو عندى إلا مثل سفيان الثوري اه :  
وقال الحافظ الذهبي فيه :

لبن الجامع الأموي لما علاه الحاكم البحر النقي  
شيوخ العصر أحفظهم جميعاً وأخطبهم وأفضاهم على

وفى ( شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد ) : الامام تقي الدين  
أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تعلم بن  
حلمد بن يحيى بن عمر بن عثمان بن علي بن مسور بن سوار بن سليم السبكي الشافعي  
المفسر الحافظ الاصموني الفقيه النحوي المقرئ الباني الجدلي الخلاق النظائر  
البارع شيخ الاسلام أواحد المجتهدين . قال السيوطي : وللمسنهل صفر سنة ثلاث

وعنانين وسائمة وقرأ القرآن على النقي بن الصائغ والتفسير على العلم العراقي والفقه على ابن الرضا والاصول على العلاء الباجي والنحو على أبي حيان والحديث على الشرف الديلمي، ورحل وسمع من ابن الصواف والموازيني وأجازله الرشيد بن أبي القاسم واسماعيل بن الطبال وخلق يجمعهم ممججه الذي خرج له ابن أبيك وبرع في الفنون وتخرج به خلق في أنواع العلوم وأقرله الفضلاء وولى قضاء الشام بعد الجلال القزويني فباشره بعة ونزاهة غير ملتفت الى الاكابر والملوك ولم يمارضه أحد من نواب الشام إلا قصمه الله وولى مشيخة دار الحديث الاشرفية والشامية البرانية والمسرورية وغيرها . وكان محققاً مدققاً نظاراً له في الفقه وغيره الاستبانات الجليلة والدقائق والقواعد المحررة التي لم يسبق اليها وكان منصفاً في البحث على قدم من الصلاح والعتاف وصنف نحو مائة وخمسين كتاباً مطبوعاً ومختصر المختصر منها يشتمل على مالا يوجد في غيره من تحرير وتدقيق وقاعدة واستنباط ، منها تفسير القرآن وشرح المنهاج في الفقه .

ومن نظمه :

إن الأولية ليس فيها راحة      إلا ثلاث يبتغيها المائل  
حكم بحق أو إزالة باطل      أو نفع محتاج سواها باطل

وله :

إذا ألتك يد من غير ذي مقه      وجفوة من صديق كنت تأمله  
خذها من الله تنبيهاً وموعظة      بأن ماشاء لا ماشئت يفعله

. بقى على قضاء الشام إلى أن ضعف فأُتلب عنه ولده التاج وانتقل إلى القاهرة وتوفي فيها بعد عشرين يوماً سنة ٧٥٦ ودفن بسمية السعداء بباب النصر .  
أغنى الله على ضريحه سحائب رحمته ورضوانه بمنه وكرمه .

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله جامع الشتات وفاتح سبل الخيرات . أحمده حمداً يليق بجلاله وأصله  
 وأسلم على نبيه محمد وصحبه وآله . وبعد فهذه آيات متفرقة وفتاوى في مسائل من  
 الفقه متعددة من كلام شيخ الاسلام الشيخ الامام تقي الدين آخر المجتهدين أبيه  
 الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الشافعي تغمده الله برحمته .  
 منقولة من خطه حرفاً حرفاً فإذا قلنا قال الشيخ الامام إلى أن نقول انتهى فاعلم  
 أن ذلك كله كلامه نقل من خطه ولم ينقل عنه شيء بالمعنى بل بالمبارة ، وكذلك  
 إذا أطلقنا وكذا المسئلة فاعرف أنها منقولة من خطه حرفاً حرفاً ، وهذه الفتاوى  
 والآيات غير ما خصه بالتصنيف فأنما لم نذكر من الآيات والفتاوى إلا ما وجدناه  
 في مجاميعه أو بخطه في جزازات متفرقة أو على فتاوى موجودة في أيدي الناس ،  
 وبعضها وجد بخطه على ظهور كتبه . فهذا التقدير هو الذي خشنا عليه الضياع  
 فأردنا أن نجعل شمله في مجموع مرتب على الأبواب . ولم نذكر شيئاً مما خصه  
 بالتصنيف إلا قليلاً من مسائل مهمات صنف رحمه الله فيها تصانيف مبسولة  
 ومختصرة فذكرنا المختصر من المصنفين ، وربما كانت له في مسئلة واحدة سبعة  
 مصنفات كسألة تعدد الجمعة ومسئلة التراويح ومسئلة هدم الكنائس فذكرنا  
 أخصر تلك المصنفات رويماً لتسهيل والله المستول أن يمين على هذا المقصد الجميل .  
 وليس في هذا الكتاب إلا ما هو منقول من خط الشيخ الامام رحمه الله وقلان  
 الناسخ المحرر غير متصرف بشيء . وما كان منسوباً إلى ولده شيخ الاسلام آخر  
 المجتهدين تاج الدين عبد الوهاب سلمه الله من الآفات نبهنا عليه في موضعه  
 والله حسي ونعم الوكيل .

## ﴿سورة فاتحة الكتاب﴾

ملكية وقيل مدنية وهو ضعيف وقيل ملكية ومدنية، تسمى أم القرآن لاشتغالها على المعاني التي في القرآن ؛ وسورة السكتز والواقية والحد والمناثي وسورة الصلاة وسورة الشفاء والشافية والرقية والاساس والنور وسورة تعليم المسئلة وسورة المناجاة وسورة التعويض، وهي سبع آيات باجماع الاكثر وقيل ست وقيل ثمان وهما شاذان ضعيفان، وجمهور المكين والكوفيين عدوا (بسم الله الرحمن الرحيم) آية ولم يمدوا (أنعمت عليهم) وجمهور بقية المعادين على العكس . والباء متعلقة بحذوف تقديره باسم الله أقرأ أو أتلو لأن الذي يتلو التسمية مقروء وقدر متأخراً لانه الاسم هنا وجاء متقدماً في (اقرأ باسم ربك) لأن القراءة هناك اسم، وعلقه الكوفيون بفعل متقدم والبصريون باسم متقدم هو خبر لمبتدأ تقديره ابتدائي كأن باسم الله، ومعنى الباء هنا الاستعانة وقيل الاتصال قال الرمنشري وهو أعرب وأحسن والمراد تعليم العباد كيف يتبركون باسمه ويحمدونه ، والاسم فيه خمس لغات اسم بكسر الهمزة وضمها وميم <sup>(١)</sup> وسماء كهدى <sup>(٢)</sup> وحذفت الهمزة <sup>(٣)</sup> . لكثر استعماله ولذلك أثبتت في (اقرأ باسم ربك) والاسم اذا أريد به اللفظ والمسمى مدلوله والتسمية جعل اللفظ دليلاً عليه فلا شك انها متغايران <sup>(٤)</sup> والله علم على المعبود مرتحل وقيل مشتق ومادته من اله <sup>(٥)</sup> بمعنى فزع أو عبد أو تحمير أو سكن، وقيل من لاه يليه اذا ارتفع وقيل من لاه يلوه اذا احتجب وقيل من وله أي طرب وهو ضعيف فعلى الاول أصله أنه حذفت الهمزة اعتباراً أو حذفت للنقل مع الادغام ، وأل في زائدة لازمة وشذ حذفتها في قولهم «لامأبوك» وقيل إن ال من نفس الكلمة ورد بامتناع تنوينه لأنه حيثئذ يكون وزنه فعلاً . وتفخيم لانه سنة اذا لم يقع ما قبله مكسوراً، وقيل انه اسم أعجمي معرب وقيل انه صفة <sup>(٦)</sup> .

واضافة اسم الى الله كما في قولك : بدأت باسم زيد فالمراد بالاسم المضاف اللفظ، وي زيد المضاف اليه مدلوله . فاسم زيد المبدوء به هو لفظ «زيد» ولو قلت بدأت بزيد لكان المعنى أنك بدأت بذاته فكذلك المعنى هناك مجمل

---

(١) بكسر اللين وضمها . (٢) وفيها الكسر أيضاً كرضا . (٣) أي خطأ .  
 (٤) في الاصل «انها متغايرة» . (٥) وعليه تكون الألف زائدة ومادته همزة ولا موهاء . (٦) وهو قول غريب لأن لفظ الجلالة «الله» معروف في جميع لغات العرب أنه خاص بخالق السموات والارض وكل شيء . قال (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) وغيرها في القرآن وأشعار العرب كثير .

اسم الله مذكوراً في أول الأشياء . وهذا يدل على أن معنى الالتصاق في الباء أحسن من معنى الاستعانة ؛ كما قاله العنشى . ولو قلت بدأت بالله كان المعنى على الاستعانة دون الالتصاق . فافهم هذا المعنى فقد تكلم الناس في ذلك بما لا أرغبه . (والرحمن الرحيم) قيل دلالتها واحدة . وقيل الرحمن أبلغ والصحيح أن مبالغة رحمن من حيث الاعتلاء والغلبة كغضبان . ولذلك لا يتعدى . ومبالغة رحيم من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة . ولذلك تتعدى . قالت العرب : حفيظ علمك وقيل مرفوعاً «الرحمن رحمن الدنيا والآخرة والرحيم رحيم الآخرة» وقيل : رحمن الدنيا ورحيم الآخرة . وقيل رحمن الآخرة ورحيم الدنيا . وفي صرف الرحمن قولان يسند أحدهما إلى أصل عام ، وهو أن أصل الاسم الصرف ، والآخر إلى أصل خاص وهو أن أصل فعلان المنع لغلبة فيه . وقال العنشى في تعليقه لما لم يكن له مؤنث على فعل ولا على فعلانة وجب الرجوع إلى الأصل وهو القياس على نظائره ؛ نحو عريان وسكران . ووصف الله تعالى بالرحمة مجاز عن انعامه . فيكون صفة فعل وقيل إرادة الخير لمن أراد الله تعالى به ذلك فيكون صفة ذات . وانما قدم الرحمن على الرحيم ولم يسلك طريق الترتيل لأن الرحمن تناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها فأردفه الرحيم كالتسمة والرديف ليتناول مآدق منها ولطف . وهذا تنبيه على وجه آخر من المغايرة بين مدلول الرحمن والرحيم . والرحيم فعيل بمعنى فاعل . وفي إعراب «الرحمن الرحيم» خلاف فالجمهور على أنه صفة لأنه يراد به البیان، وإن كان يجري مجرى الاعلام . وقال الاعلم : بدل ، ورد<sup>(١)</sup> بأن الاسم الأول لا يحتاج إلى تبيين . (الحمد) الثناء على الجليل من صفة أو نعمة باللسان وحده ، وتقبيض الدم . والشكر الثناء على النعمة ، وآلته اللسان أو العمل . فبينهما عموم وخصوص من وجه<sup>(٢)</sup> فيكون الحمد بدون الشكر في الثناء على الصفات التي في الممود ، ويكون الشكر بدون الحمد في الثناء على النعمة الصادرة منه بالعمل ويحتمل أن يفتى على المنعم باللسان ، وقيل بمعنى واحد . وقيل الحمد أعم . وهما ضعيفان ، وقلنا على الجليل . وعلى

(١) أي الأول، ورد الثاني بأن الاسم الأول هو المقصود بالحكم .

(٢) قال أبو هلال العسكري في الترويق اللغوية : الفرق بين الحمد والشكر أن الشكر هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنعم ، والحمد الذكر بالجميل على جهة التعظيم المذكور به أيضاً ويصح على النعمة وغير النعمة، والشكر لا يصح إلا على النعمة . . إلى آخر ما بسطه .

النعمة أي بسببها، فالثناء على الحمود والمذكور بسببها. والحمد مصدر، والتعريف إما المبدء، أي الحمد المعروف، يبتكّر أو لتعريف الماهية أو للاستفراق وقد أجمع السبعة على قراءته بالرفع، ولا حاجة إلى ذكر الشواذ. (الله) اللام للاستحقاق. (رب) مصدر وصفت به أو اسم فاعل حذفته ألقه كبارو بر. ولا يطلق من غير قيد الأعلى الله تعالى، ومعناه هنا : إما السيد وإما المالك أو المعبود أو المصلح. (ال) في العالمين للاستفراق وجمع العالم شاذ، لانه اسم جمع وجمعه بالواو والنون أشد لاختلال الشروط<sup>(١)</sup> وحسنه، معنى الوصفية. والعالم اسم لذوي العلم من الملائكة والنفوس. وقيل بل ما علم به الخلق من الاجسام والاعراض. وقيل : المكلفون، لقوله تعالى (إن في ذلك لآيات للعالمين) ولا دليل فيه، بل يدل للاول. قرأ (مالك) بالالف طاصم والسكاسي وخلف في اختياره. وقرأ (ملك) باقي السبعة. والكاف مكسورة فيها في المتواتر. وبين الملك والممالك محوم وخصوص من وجه. لكن الملك - بضم الميم - أمدح وقيل عكسه. ويشهد له (لأن الملك اليوم قد) وفي ملك ثلاث عشرة قراءة لم ترد ذكر الشاذ منها. قال الفريسيون : والملك والملك راجعان إلى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجيين وقيل ملك ومالك بمعنى كفره وفارده. (اليوم) من طلوع الفجر إلى غروب الشمس ويطلق على مطلق الوقت ولم يأت بما فوّده ياء وعينه واو إلا يوم ويوح اسم للشمس. والمراد به فيها زمان محتمل أن ينقضي الحساب ويستقر أهل الجنة وأهل النار (الدين) الجزاء والحساب وهذه الإضافة ضافة اسم الفاعل إلى الظرف على - ببيل الاتساع وقيل إلى المفعول على الحقيقة. وفي إضافة مالك إشكال، لانه اسم فاعل بمعنى الاستقبال فهي غير محضة فلا تتعرف بالاضافة فلا تكون صفة للمعرفة ولا بدلاً. لأن البدل بالصفات ضعيف فقيل في جوابه : إن الإضافة بمعنى الماضي، وهو حق، لأن الملك متقدم وإن تأخر المملوك. وقيل : لأن في اسم الفاعل - بمعنى الحال أو الاستقبال - وجهين. أحدهما ما قدمناه والثاني انه يتعرف بما ضيف إليه اذا كان معرفة. فيلاحظ فيه أن الموصوف صار معروفًا بهذا الوصف وكان تقييده بالزمان غير معتبر. وهذا الوجه غريب وهو موجود في كتاب سيبويه، وهذا الاوصاف التي أجريت على الله تعالى : من كونه رباً مالمالك العالمين، لا يخرج<sup>(٢)</sup> منهم بمعنى عن ملكوته وربوبيته<sup>(٣)</sup> منمماً بالنعم كلها الظاهرة والباطنة الجليلة

(١) لأن ما يجمع جمع مذكر - الم لا بد أن يكون علم المذكور فاعل، وصفة كذلك ورب ليس منهما. (٢) لعل هناك أحداً محذوفة ليتم الكلام. (٣) هنا سقط ولعله «وكونه»

الديقة مالكا لامركله في العاقبة يوم النواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص  
 له به وانه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن  
 أحد أحق بالحمد والثناء عليه بما هو أهله<sup>(١)</sup> (إيا) ضمير نصب منفصل والكاف  
 للخطاب لأجل لها وليس بمشتق عند الجمهور<sup>(٢)</sup> وتقديمه للاعتناء أو للاختصاص  
 عند بعضهم . والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومعناه بالتشديد عين معناه  
 بالتخفيف (عبدت بنى اسرائيل) ذلتهم وعبدت الله ذلت له . وفُسرَت أيضاً  
 بالتوحيد ، أو الطاعة ، أو الدعاء . وإياك التثنية من التوبة إلى الخطأ ؛ ليكون  
 الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التمييز بالصفاة العظام ، فحطبت ذلك المعلوم  
 المتميز بتلك الصفات ، وتوطئة للدعاء . والنون في (نعبد) لافتة أن العبادة  
 تستغرق المتكلم وغيره ، كما أن الحمد يستغرقه . وكرر (إياك) ليكون كل من  
 العبادة والاستعانة نسقا في جملتين ، وكل منهما مقصود وللتعريض على طلب  
 المومن منه بخلاف ما لو قال « إياك نعبد ونستعين » فإنه يحتمل : قلوا : وفي  
 ( نعبد ) رد على الجبرية وفي ( نستعين ) رد على القدرية . وفي ( إياك ) رد على  
 الدهرية والمطلقة والمنكرين لوجود الصانع . وتقديم العبادة على الاستعانة  
 كتقديم الوسيلة بين يدي الحاجة وأطلقا لتناول كل عبادة وكل استعانة .  
 والأحسن أن يراد الاستعانة به على أداء العبادة . ويكون قوله ( إهدنا ) بيانا  
 للمطلوب من الموعظة ؛ كأنه قيل : كيف أعينكم ؟ فقالوا ( إهدنا الصراط المستقيم )  
 والهداية الارشاد والدلالة ؛ أو التبيين أو التقديم أو الالهام أو السبب . والاصل  
 في « هدى » ان يتمدى الى ثانی . مفعولي به بالحرف ثم اتسع فيه فعدى بنفسه اليه .  
 و« الصراط » جادة الطريق . وأصله بالسین من الصراط وهو القم ، وقرأ بالسین على  
 الأصل قبل ورويس (٣) وبإبدال السین صاداً الجمهور وهي لغة قريش . وبها كتبت  
 في الامام وباشتمالها زائياً حمزة بخلاف وتفصيل عن روايته ، وروى عن أبي عمرو  
 بالسین وبالصاد والمضارعة بين الزاي والصاد والزاي خالصة وأنكرت عنه . والصراط  
 يذكر ويؤنث ويجمع في الكثرة على صراط . وفي الثقة قياسه أصرطة ، إن ذكره ،  
 وأصرط ان انث . والمراد هنا طريق الحق . وهو ملة الاسلام ، أو القرآن ؛ أو الايمان  
 وتوابعه ، أو الاسلام وشرائعه ، أو السبيل المعتدل أو طريق النبي ﷺ  
 (١) هنا « منه » محذوفة . (٢) وقول أبي عبيدة أنه مشتق ضعيف والكلام على وزنها  
 فضول فقد كان أبو عبيدة لا يحسن النحو وإن كان أماماً في اللغات وأيام العرب كما في البحر .  
 (٣) في الأصل « ورش » وفي البحر لا في حيان « رويس » بدل « ورش » وهو الصواب .



وأبى بكر وعمر ؓ أو السنن<sup>(١)</sup> أو طريق الجنة أو طريق السنة والجماعة أو طريق الخوف والرجاء ، أو جسر جهنم . ورد بعض الأقوال المتقدمة بأن المراد صراط الدين أنعمت عليهم وهم متقدمون ، وفي تفسير (الدين أنعمت) خلاف سيأتي . وبه يتضح الرد أو عدمه . (المستقيم) المستوى من غير اعوجاج . النعمة لين العيش وخفضه . بالحزنة في «انهم» لجعل الشيء صاحب ماضن منه إلا أنه ضمن معنى التفضيل فعدى إلى . وأصله التعدية بنفسه . وهذا أحد المعاني التي لأقل وهي أربعة وعشرون معنى . (عليهم) على حرف عند الاكثرين إلا إذا جرت بمن . ومذهب سيبويه أنها إذا جرت طرف . وقرأ حمزة ضم الهاء وإسكان الميم ، والجمهور بكسرهما وإسكان الميم ، وابن كثير وقانون بخلاف عنه بكسر الهاء وضم الميم بواو بعدها . ومن غريب المنقول أن الصراط الثاني ليس الأول . وثأنوى فيه حرف العطف وفي تعيين ذلك اختلاف ، قيل هو العلم بالله والفهم عنه وقيل التزام الترائض واتباع السنن . وقيل موافقة الباطل للظاهر . والمنعم عليهم هنا الأنبياء والملائكة أو أمة موسى وعيسى الذين لم يغيروا أوامر الأنبياء صلى الله عليهم وسلم<sup>(٢)</sup> ، أو النبيون والصديقون والشهداء والصالحون قاله الجمهور ؛ أو المؤمنون أو الأنبياء والمؤمنون ، ولم يقيد الانعام ليذهب الدهن كل مذهب واختلف هل لله على الكافر نعمة ؟ فأثبتها المتمثلة ونفاها غيرهم . وبناء أنعمت للفاعل استعطاف لقبول التوسل بالدعاء في الهداية وانقلاب ألف «على» مع المضمر هي اللفظ الشهري . (غير) وصف عند سيبويه . وبدل من الذين عند أبى على ، ومن الضمير عند قوم على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وبين الإيمان وبين السلامة من غضب الله والضلal . وأصل «غير» الوصف ويستثنى به ولا يتعرف . ومذهب ابن البراج إذا كان المفاير واحداً تعرف بإضافته إليه . وتقدم عند سيبويه أن كل ما أضافته غير محضة قد يقصد بها التعريف فتصير محضة فتتصرف إذذاك «غير» بما تضاف إليه إذا كان معرفة . واعتذر الخنجرى عن الوصف بغير بأن الذين أنعمت عليهم لا توفقت فهو كقوله «ولقد أمر على الشيء بسبى» وهو ضعيف ، لأن المعرفة لا تنتم إلا بالمعرفة . وبأن المنسوب عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم ، فليس في غير إذن الإبهام الذي يأتى عليه أن يتعرف . و«لا» في (ولا الضالين) لتأكيد النفي الذي في غير ، ولئلا يتوهم بتركها عطف الضالين على الذين . والغضب من الله تعالى إرادة الانتقام من

(١) في الأصل «السينن» . (٢) في الأصل «التي صلى الله عليه وسلم» .

الماضي . وقيل : ارادة صدور المحصية منه . فيكون من صفات القات ، أو احلال العقوبة به فيكون من صفات القتل . وقدم الغضب على الضلال وان كان الغضب من نتيجة الضلال لمجاورة الانعام . لأن الانعام مقابل بالانتقام فيبينهما طباق معنوي وليناسب التسجيع في آخر السورة والله أعلم .

وله رحمه الله كلام في قوله تعالى ( إياك نعبد وإياك نستعين ) ومحوها فيما يقدم فيه ذكر المفعول . قد اشتهر كلام الناس في أن تقديم المفعول يفيد الاختصاص ومن الناس من ينكر ذلك ويقول إنها تفيد الاهتمام . وقد قال سيبويه في كتابه وهم يقدمون ما هم به أعنى والبيانون على افادته الاختصاص والحصر ، فإذا قلت : زيدا ضربت ، تقول معناها ما ضربت الا زيدا . وليس كذلك . وإنما الاختصاص شيء والحصر شيء آخر . والفضلاء لم يذكرُوا في ذلك لفظة الحصر . وإنما قالوا الاختصاص . قال الرمخشى في قوله تعالى ( إياك نعبد وإياك نستعين ) وتقديم المفعول لقصد الاختصاص لقوله تعالى : ( قل أغير الله تأمروني أعبد ) معناها أغير الله أعبد بأمركم . وقال في قوله تعالى ( قل أغير الله أنبي ربا ) الهزئة للانكار أى منكر أن أنبى رباً غيره ، وقال في قوله تعالى ( قل الله أعبد مخلصاً له ديني ) أنه أمر بالاختيار بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً له دينه . وقال في قوله تعالى ( أغير دين الله يبغون ) قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لأنه أهم من حيث أن الانكار الذي هو معنى الهزئة متوجه الى المعبود الباطل وقال في قوله تعالى ( أنفك آلهة دون الله تريدون ) إنما قدم المفعول على الفعل للعناية وقدم المفعول له على المفعول به لأنه كان الاسم عنده أن يكافحهم بأنهم على إفك وباطل في شركهم . ويجوز أن يكون « إفسكا » مفعولاً به يعنى أن تريدون إفسكا ثم فسر الإفك بقوله ( آلهة دون الله ) على أنها إفك في أنفسها ويجوز أن تكون حالا . فهذه الآيات كلها لم يذكر الرمخشى لفظة الحصر في شيء منها . ولا يصح الا في الآية الأولى فقط . والقدر المشترك في الآيات الاهتمام . وبأنى الاختصاص في أكثرها . ومثل قوله تعالى ( أنفك آلهة ) وقوله تعالى ( أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ) وما أشبهها لا يأتي فيه الا الاهتمام لأن ذلك منكر من غير اختصاص . وقد يتكلف بمعنى الاختصاص في ذلك كما في بقية الآيات . وأما الحصر فلا .

فإن قلت : ما الفرق بين الاختصاص والحصر ؟ قلت : الاختصاص افتعال من المخصوص . والمخصوص مركب من شيئين . أحدهما عام مشترك بين شيئين

أو أشياء . والثاني معنى منضم إليه يفصله عن غيره كضرب زيد فإنه أخص من مطلق الضرب . فإذا قلت ضربت زيداً أخبرتك بضرب عام وقم منك على شخص فصار ذلك الضرب المحبر به خاصاً لما انضم إليه منك ومن زيد . وهذه المعاني الثلاثة أعني مطلق الضرب وكونه واقفاً منك . ركونه واقفاً على زيد قد يكون قصد المتكلم بها ثلاثتها على السواء . وقد يرجع قصده لبعضها على بعض . ويعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه . فإن الابتداء بالشئ يدل على الاهتمام به وأنه هو الأرجح في غرض المتكلم . فإذا قلت زيداً ضربت علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود . ولذلك إن كل مركب من خاص وعام له جهتان . فقد يقصد من جهة عمومه . وقد يقصد من جهة خصوصه فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص وأنه هو الأعم الأعم عند المتكلم . وهو الذي أفاد به السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره بإثبات ولانفي . وأما المحصر فعاد نفي غير المذكور وإثبات المذكور . ويمر عنه بما والا ، أو بانما . فإذا قلت : ما ضربت إلا زيداً كنت نقيت الضرب عن غير زيد وأثبتت لزيد ، وهذا المعنى زائد على الاختصاص ، وانما جاء هذا في ( إياك نعبد وإياك نستعين ) للعلم بأنه لا يبعد غير الله ولا يستعان غيره . ألا ترى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك ، فإن قوله ( أفغير دين الله ليفنون ) في معنى ما ينفون إلا غير دين الله . وهمزة الإنكار داخلة عليه فلزم أن يكون المنكر المحصر ؛ لا مجرد بشيئهم غير دين الله ، ولا شك أن مجرد بشيئهم غير دين الله منكر ، وكذلك بقية الآيات إذا تأملتها ، ألا ترى أن ( أفغير الله تأمروني أعبد ) وقع الإنكار فيه على عبادة غير الله من غير حصر وأن أبني دبا غيره منكر من غير حصر ، ولكن المحصر وهو غير الله هو المنكر وحده ومع غيره ، وكذلك ( إياكم كانوا يعبدون ) عبادتهم إياهم منكرة من غير حصر ؛ وكذلك قوله ( آلهة دون الله تريدون ) للمنكر أرادتهم آلهة . دورت الله من غير حصر ؛ فمن هذا كله يعلم أن المحصر في ( إياك نعبد وإياك نستعين ) من خصوص المادة لا من موضوع اللفظ ، بل أقول أن المعنى قد يكون حقلاً على الله وحده لا يمرض له استحضر غيره بوجه من الوجوه . وغيره أحقر في عينه من أن يقصد في ذلك بنفي عبادته ، وانما قصد الأخبار بعبادة الله وأول ما حضر في ذهنه عظمته من هو واقف بن يديه فقال ( إياك نعبد ) ليطابق اللفظ المعنى ويتقدم ما تقدم حضوره في القلب وهو الرب سبحانه وتعالى ، ثم نبي عليه . أخير به من عبادة وكفى اختصاصه بالعبادة اختصاصه بالأخبار بعبادته وغيره

من الاكوان لم يخبر عنه بشيء بل هو معرض عنها . واذا تأملت مواقع ذلك في الكتاب والسنة وأشمار العرب بحجده كذلك . ألا ترى قول الشاعر :

أكل امرئ محبين امرأً ونارٍ توقد بالليل نارا<sup>(١)</sup>

لوقدرت فيه الحصر بما والأهل يصح المعنى الذى اراده ؟ وقد قال الؤمخشرى في تفسير قوله تعالى ( وبالأخرة هم يوقنون ) وفي تقديم الأخرة وبناء يوقنون . على هم تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من اثبات أمر الأخرة على خلاف حقيقته وأن قولهم ليس بصادق عن إيقان وأن اليقين ماعليه من آمن بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك . وهذا الذى قاله الؤمخشرى في غاية الحسن . وقد اعترض بعض الناس عليه فقال تقديم الأخرة أفاد أن إيقانهم مقصور على أنه إيقان بالأخرة لا بغيرها . وهذا الذى قاله هذا القائل بناء على ما فهمه من أن تقديم المعمول يفيد الحصر وليس كذلك لما بينا ثم قال هذا القائل . وتقديم «هم» أفاد أن هذا القصر يختص بهم فيكون إيقان غيرهم بالأخرة إيمانا بغيره حيث قالوا ( لن يدخل الجنة ) و ( لن نحسن النار ) وهذا من هذا القائل استمرار على ما في ذهنه من الحصر ، أى أن المسلمين لا يوقنون الا بالأخرة وأهل الكتاب يوقنون بها وبغيرها . وهذا فهم عجيب ثم قال هذا القائل وأمله قوله وأن اليقين الخ مشكل ؛ لانه ليس فيه تعريض بأن اليقين ما عليه من آمن ، بل تصريح قلت مراد الؤمخشرى أن التصريح بأن من آمن يوقنون تعريض بأن أهل الكتاب لا يوقنون فكيف يرد عليه هذا ، ثم قال هذا القائل فالوجه أن يقال وان اليقين عطف على قوله تعريض لاعلى معمولاته من ( يأهل الكتاب ) وكأنه قال وفي تقديم الأخرة وبناء يوقنون على «هم» أن اليقين قلت مراد الؤمخشرى أنه تعريض بنى اليقين عن أهل الكتاب فكانه قال دون غيره من آمن فلا يرد عليه ولا يحتاج الى تقدير العطف على ما ذكره هذا القائل ، وهو إما أن يقدر دون غيرهم أو لا فإن قدر فهو تعريض لا تصريح ، وان لم يقدر فلا يحتاج الى بناء « يوقنون » على «هم» تحمل كلام الؤمخشرى على ما زعم هذا القائل لايصح بوجه من الوجوه ، وهذا القائل فاضل وبما أبلغه الى ذلك . فبمه الحصر وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه فالحصر على ثلاثة أقسام «أحدها» . بما والاكتوالت ما قام الا يزيد صريح في نفي القيام عن<sup>(٢)</sup> غير زيد ، ويقضى

(١) البيت لأبي دؤاد الأيادى ؛ وقد ساقه النحاة شاعرا حتى بقاء المضاف اليه

مجروراً « نار » بعد حذف المضاف « كل » . (٢) في الأصل « عند » .

اثبات القيام لزيد ، قيل بالمنطوق وقيل بالمفهوم ، وهو الصحيح ، لكنه أقوى المفاهيم لأن « إلا » موضوعة للاستثناء وهو الاخراج . فدلالتها على الاخراج بالمنطوق لا بالمفهوم ، ولكن الاخراج من عدم القيام ليس هو عين القيام ، بل قد يستلزمه ، فذلك رجحنا انه بالمفهوم ، والتس على بعض الناس لذلك فقال انه بالمنطوق ، ( والثاني ) الحصر بانما ، وهو قريب من الأول . فيما نحن فيه ، وان كان جانب الاثبات فيه أظهر ؛ فكأنه يفيد اثبات قيام زيد اذا قلت انما قام زيد بالمنطوق ونفيه بالمفهوم ؛ ( القسم الثالث ) الحصر الذي يفيد التقديم ، وليس هو على تقدير تسليمه مثل الحصرين الأولين بل هو في قوة جملتين احدهما مصدر به الحكم فيما كان أو اثباتا ، وهو المنطوق ، والاخرى ما فهم من التقديم ؛ والحصر يقتضي نفي المنطوق فقط دون ما دل عليه من المفهوم ، لأن المفهوم لا مفهوم له ، فاذا قلت أنا لا أكرم الاياك أفاد التعريض بأن غيرك بكرم غيره ولا يملك أنك لا تكرمه ، وقد قال تعالى ( لئن لم يكن الا زانية أو مشركة ) أفاد أن العفيف قد ينكح غير الزانية وهو ساكت عن نكاحه الزانية ، فقال تعالى بعده ( والزانية لا ينكحها الا زان أو مشرك ) بياناً لما سكت عنه في الأول فلو قال « بالآخرة يوقنون » أفاد بمنطوقه ايقانهم بها وبمفهومه عند من يزعم أنهم لا يوقنون بغيرها وليس ذلك مقصوداً بالذات والمقصود بالذات قوة ايقانهم بالآخرة حتى صار غيرها عندهم كالمحسوس ، فهو حصر مجازي ، وهو دون قولنا « يوقنون بالآخرة لا بغيرها » فاضبط هذا وياك أن تجعل تقديره لا يوقنون الا بالآخرة اذا عرفت هذا فتقديمهم ان غيرهم ليس كذلك ولو جعلنا التقدير لا يوقنون الا بالآخرة كان المقصود المهم الذي يتسلط المفهوم عليه فيكون المعنى : إضافة أن غيرهم يوقن بغيرها كما زعم هذا القائل ، ويطرح افهام انه لا يوقن بالآخرة ، ولا شك أن هذا ليس بمراد ، بل المراد إقحام أن غيره لا يوقن بالآخرة ، فذلك حافظنا على أن الغرض الأعظم إثبات الايقان بالآخرة . ليتسلط المفهوم عليه ، وأن المفهوم لا يتسلط على الحصر لأن الحصر لم يدل عليه بجملته واحدة ، مثل « ما وإلا » ومثل « انما » وانما دل عليه بمفهوم يستفاد من منطوقه . وليس أحدهما متقيداً بالآخر حتى يقول ان المفهوم أفاد نفي الايقان المقصود . بل أفاد نفي الايقان مطلقاً عن غيره ، وهذا كله إنما احتجنا اليه على تقدير تسليم ما ادعاه هذا القائل من الحصر ، وقد سبق الى فهم كثير من الناس ، ونحن قد منعنا ذلك أولاً وبيننا انه لا حصر في ذلك ؛ وانما هو اختصاص ، وفرقنا بين

الاختصاص والحصر ، وفول هذا القائل تقديم «ج» من اين له ان هذا تقديم ؟ فانك اذا قلت : هو يفعل ؛ احتمل ان يكون مبتدأ خبره فعل ، واحتمل ان يكون يفعل هو ، ثم قدمت وأخرت ، والمخشري لم يصرح بالتقديم وانما قل بناءً يوقنون على «ج» ولكن مشينام هذا الفاضل على كلامه ، وكل ذلك اوجبه الوهم والتباس الاختصاص بالحصر ؛ والله اعلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : قوله تعالى (يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) قال الزمخشري «ان قلت هلا قيل تعبدون لأجل اعبدوا أو اتقوا المكان تتقون وأجاب بأن التقوى قصارى امر العابد وليست غير العبادة وترك الزمخشري وجهاً آخر محتملاً فانه بنى كلامه على ان « لعلكم » متعلق « بخلقكم » وحينئذ يكون من الله تعالى وينصرف عن حقيقة الترجى الى مجازة ويحتمل ان يجعل « لعلكم » متعلقاً ب«اعبدوا» أو يكون الترجى امامن الأمر فيصير الى المجاز ايضاً وتكون التقوى تقوى النار المسببة عن العبادة ، وامامن المأمور فتكون التقوى على بلها ايضاً الذى ذكرناه آنفاً ؛ والترجى على حقيقة وحينئذ تكون صفة في العبادة المأمور بها ، فإذا فرض الأمر ممن يعتد الترجى بالمأمور به والمأمور به يتمدد خلافاً ، كما لو قلت لزيد : اضرب عمراً لعله يتأدب ؛ وانت ترجى ذلك منه بالمأمور فاطع فانه لا يتأدب بذلك احتمل ان يقال لا يجب الضرب لان الضرب المأمور به هو المترجى معه ، والقرض خلافاً ، واحتمل ان يجب ، ويكون المعتبر ترجى الأمر ، والاول أظهر ؛ لان الكلام على تقدير جمل الترجى للمأمور لا للأمر ، والله اعلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) قال الزمخشري «من مثله» متعلق بسورة صفة لها اي بسورة كائنه من مثله وليس مراده التعلق الصناعي ، لان الصفة انما تتعلق بتعذوف ، وقد صرح هو به ، أو مراده انه لا يتعلق بقوله (فأتوا) ثم قال : والضمير لما نزلنا أو لعمدنا . قال الشيخ الامام : الأحسن عندي ان يتعلق ب«عبدنا» وان علق بما نزلنا فيكون بالنظر الى خصوصيته فيشمل صفة المتزل في نفسه والمنزل عنه ، وانما قلت ذلك لان الله تعالى يحدى بالقرآن في أربع سور ، في ثلاث <sup>(١)</sup> منها

(١) « ثلاث » غير موجودة في الأصل .

بصفته في نفسه فقال تعالى ( لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ) وقال تعالى : ( أم يقولون افتراه قل فأتوا ببشر سور مثله مفتريات ) وقال تعالى ( أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله ) والسياق في ذكر القرآن من حيث هو هو ولذلك لم يذكر في هاتين الآيتين لفظة « من » المحتملة للتبويض ولا ابتداء الغاية ، فتركها بعين الضمير للقرآن ، وفي سورة البقرة لمقال ( وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ) قال : ( فأتوا بسورة من مثله ) فتكون « من » لا ابتداء الغاية ، والضمير في مثله للنبي ﷺ ، ويكون قد تحداهم فيها بنوع آخر من التحدي غير المذكور في السور الثلاث ، وذلك أن الأعيان من جهتين أحدهما من فصاحة القرآن وبلغته وبلوغه مبلغاً تقصر قوى الخلق عنه ، وهو المقصود في السور الثلاث المتقدمة المتحدى به فيها ، والثانية إثباته من النبي صلى الله عليه وسلم الأسمى الذي لم يقرأ ولم يكتب ، وهو المقصود المتحدى به في هذه السورة ، ولا تختم إرادة المجموع كما قدمناه ، فإن أراد الزمخشري بمود الضمير على « ما نزلنا » المجموع بالطريق التي أشرنا إليها فصحيح ، وحينئذ يكون رد بين ذلك وعود الضمير على الثاني فقط وإن لم يرد ذلك لما قلناه أرجح ، ويمضيه أنه أقرب ، وعود الضمير على الأقرب أوجب ، ويمضيه أيضاً أنهم قد تحدوا قبل ذلك وظهر عجزهم عن الاتيان بسورة مثل القرآن ، لأن سورة يونس مكية ، فاذا عجزوا عنه من كل أحد فهم بالاتيان بمثله ممن لم يقرأ ولم يكتب أشد عجزاً فالأحسن أن يجعل الضمير لقوله « عبدنا » قطع وهذان النوعان من التحدي يشتملان على أربعة أقسام ، لأن التحدي بالقرآن أو ببعضه بالنسبة الى من يقرأ ويكتب والى من ليس كذلك والتحدي بالنبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة الى مثل المنزل : والى أى سورة كانت فإن من يكتب لا يأتي بها فصار الاتيان بسورة من مثل النبي صلى الله عليه وسلم ممتنع كانت من كاتب قارىء أم من غيره ، فظهر أنها أربعة أقسام ، ثم قال الزمخشري ويجوز أن تتعلق بقوله « فأتوا » والضمير للعبد ، قال الشيخ الامام : هذا صحيح وتكون « من » للابتداء ، ولم يذكر الزمخشري على هذا الوجه احتمال عود الضمير على ما نزلنا ، ولعل ذلك لأن السورة المتحدى بها اذا لم يوجد معها المنزل عليه لابد أن يخصص بكل المنزل كما في سورتي هود ويونس فاذا علقنا الضمير هنا في سورة البقرة بقوله ( فأتوا ) وعلقنا الضمير بالمنزل كما لو قد تحدوا بأن يأتوا بسورة مطلقة ليحت موصوفه ولا من شخص مخصوص ؛

فليست على نوع من نوع التحدى فإن قلت « من » على هذا التقدير للتبويض فتكون السورة بعض مثله يقتضى مماثلتها قلت المأمورة السورة المطلقة « من » يحتمل أن تكون لابتداء الفاية ، وإن سلم أنها للتبويض فالمائة أعيا لم يحصولها للسورة بالاستتزام ، فلم يتحدوا ولم يؤمروا إلا بها من حيث هي مطلقة لامن حيث أن مقتضاء الاستتزام من المائة فإن المائة بالمطابقة في الشكل المبعوض لافى البعض ، فإن لزم حصولها في البعض فليس من اللفظ ، وبهذا يعرف الجواب عن قول من قال : ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما زلنا ، وفأتوا من مثل ما زلنا بسورة ؟ فنقول : الفرق بينهما ما ذكرناه ، فإن المأمورة بخصوصه في الثاني سورة مطلقة من حيث الوضع وإن كانت بعضها من شيء مخصوص انتهى والله أعلم .

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى ( ولهم فيها أزواج مطهرة ) قال الزمخشري هلا جاءت الصفة بمجموعة كالى الموصوف وأجاب بأنها لغتان فصيحتان يقال للنساء فعلمن وهن فاعلات وفواعل والنساء فعلمت وهى فاعلة ومنه بيت الحامسة :

واذا المذارى بالدخان تقنعت واستمجلت نصب القدور قلت

والمنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن على مطهرات ، أقول ما ذكره من القنعتين صحيح ، والأفصح في العاقلات أن يأتى بالجمع سواء فيهن جمع القلة وجمع الكثرة وفى غير العاقل الأفصح في جمع القلة الجمع كالأجذاع انكسرن ، وفكرت في السر في ذلك فرأيت أن فعلن حكم على كل فرد ، وفعلت على المجموع لتأول الجمع بالجماعة ، ولما كان العاقل ينسب الفعل اليه نسب الى كل فرد فقل فعل وانما جاء في الآية « مطهرة » وإن كان الأفصح مطهرات إشارة الى أن أزواج الآخرة لاتفاقين كالشئ الواحد لاتفاير بينهما وذلك من كمال النعيم لرجالهن فلذلك قيل « مطهرة » ولم يرد في القرآن مطهرات أصلا فانظر ما أبدع هذه الحكمة ، وقال ( وإذا الرسل أقتت ) لاجتماعهم في وقت الاجل ، وقال ( وإذا النجوم انكدرت ) لأن الانكدار وصف شامل لجماعة النجوم ، وقال ( والساقيات ) لأن كل واحد مستقل بذلك ، وقال تعالى ( فأين أن يحملنها ) لأن الإياهن من وصف المقله وكل واحد منهن اتي ، وقيل ( منها أربعة حرم ) لأن التبويض من الجملة التى هي اثنى عشر وقال ( فلا تظلموا فيهن ) لأن النهى عن الظلم في كل واحد وهذا معنى زائد على كونه جمع قلة لغير عاقل ، وقال ( فن فرض فيهن الحج ) لأنه لا فرق بين أن يفرض في المجموع أو في كل واحد وأما قوله :



( وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة ) فاستغنى في تقليبها بدلالة أيام لأنها جمع القلة ، وقيل معدودة لانها اقل من معدودات وذلك المبلغ في جهنم وتكذيبهم فقال ( قل اتخذتم ) الى آخره ، وفي آل عمران ( ثم يتولى فريق منهم وهم معربضون ذلك ) أنهم قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودات وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون ( « ومعدودات » قد يراد بها تسع اذا جعلت جمع أيام معدودة واذا كانوا غرهم افتراؤهم انهم لن تمسهم النار الا تسعا فلان يغرهم افتراؤهم انهم لن تمسهم النار الا ثلاثا بطريق الأولى .

وقوله تعالى ( الحج اشهر معلومات ) قصد وصف كل منها بذلك وكذا قوله تعالى ( واذكروا الله في أيام معدودات ) فوصف كل منها بذلك أبلغ وأكثر تعظيما لها من جعلها جملة واحدة معلومة ومعدودة والاصل فيما قلناه أن تأنيث الجمع لتأوله بالجماعة وهي شيء مجتمع ؛ ولم يحكم عليه إنما حكم على صفة شاملة له وهي الهيئة الاجتماعية ؛ وأمادت الجمع نفسه فهو عبارة عن الأحاد فالحكم عليه حكم على الأحاد فاشدد يدبك بهذه التائدة تمهم بهما قاله النحاة وإن لم يبدو سره وينفتح لك بها مباحث اصولية ونحوية وفوائد في القرآن والسنة إن شاء الله ، بقي علينا أنه قد يقال : كيف جاز وصف الثلاثة بأنها معلومات ؟ ومعلومات جمع معلومة وواحد الاشهر مذكر فلا يصح معلومات الاعلى تسعة ؟ وجوابه أن الأشهر مشتملة على ساعات كثيرة فيجوز أن ترد على معلومات في وصف الثلاثة كذلك ، ولا يقال : فيلزم جواز وصف الشهر الواحد بذلك ، لانه احتمل مع الجمع ولا يلزم احتماله مع المفرد لتناظر اللفظ انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى ( أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ) المقصود التقييب على من يأمر الناس بالبر أن يترك نفسه منه وينشد \* لانه عن خلق وتأتى مثله \* وقريب من هذا المعنى لأننا كل السمك وتشرب اللبن اذا نصبت وتشرب وقد ذكر الناس ذلك كله ، وعندى فيه زيادة وهو أنه اذا نهى عن شيء أو عن شيء على تقدير شيء آخر فذلك على أقسام ، أحدها أن يكون كل منهما مباحا غير مكروه والمختار الجمع بينهما ، وكل واحد منهما جزء علة في الكراهة ، كأكل السمك وشرب اللبن ، التقييم الثاني أن يكون أحدهما محموداً والآخر مذموماً ولكن ذمه مع المحمود أعظم من ذمه وحده كقوله تعالى ( أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ) فالامر بالبر حسن صرف وواجب ،

وأمر معروف ، وهو مطلوب سواء أفعله الشخص أم لا ؛ وإذا لم يفعله مع ارتكـ  
رتب عليه إثم إن كان ثم ترك الأمر واثم ارتكاب النهي ؛ وإذا أمر ولم يفعله فقد  
يكون أشد من المجموع ، وقد لا يكون ، وأكثر ما يحىء هكذا أن يصدر  
بالمحمود ويؤخر المذموم كآلية الكرمية ، والبيت يفان النهي عن الخلق السيء  
محمود وإتيان مثله مذموم ، وكان سبب عجيته على هذا الترتيب قصد تقديم السبب  
على المسبب لأن أمر الناس بالبر سبب في أمره نفسه بطريق أولى ، فإذا لم يفعل  
فبيح ذلك منه جدا ، وكان ذلك أبلغ من أن يقلل الفعل ولا تنس نفسك ، لأن  
بعض الطباع اللئيمة لا تنقاد للنصيحة ؛ فإذا صور له حاله في صور تناقض فعله  
فالتناقض تنفر عنه جميع الطباع والعقول ، كان ذلك أدعى إلى التبادر وحصول  
نزوعه عن حالته القبيحة ، ومن هذا الباب على جهة التقريب قوله صلى الله عليه  
وسلم « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يفسق <sup>(١)</sup> » فالرفث والفسق منهي  
عنهما للصائم وغيره ولكن من الهائم أقبح ، لأن الصوم سبب مؤكد لاجتنابهما  
وقد يحىء هذا النوع مقدما فيه المذموم كقوله « أطرباً وأنت قيسرى <sup>(٢)</sup> »  
فالطرب مذموم قبيح ومن الشيخ أقبح انتهى .

وقال رحمه الله قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) وفي هذه  
السورة أيضاً (ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) وقد بين صاحب درة التنزيل أنه  
العادة في الدين أن وقع في شدة لأربع مراتب ، الأولى أن يغنى عنه غيره من وله  
أو والد أو غيرها ، والثاني والثالث الشفاعة والقضاء ، والرابع إذا تمس من الثلاثة أن  
ينتظر النصر من عند الله بغير حيلة منه فبين الله في الأقسام الأربع في الآخرة وتطابقت  
الآيتان على تقديم الأولى وتأخير الرابعة ، واختلفتا في الثانية والثالثة لاختلاف  
الناس تارة يبدؤون بالشفيع قبل القضاء ، وتارة عكسه ؛ ولم يبين صاحب الدرة  
مناسبة خصوص كل آية لما جاءت به ، وخطرت لي أنه في الأولى لما قدم أمر  
الناس بالبر والمأمور بالبر قد يشفع ، فقدمت الشفاعة ، وفي الثانية لبس إلا  
حالمهم في أنفسهم ، فقدم القضاء وهو العدل . وجاءت على وجه أبلغ من  
الأولى ، كما هو العادة في المواعظ ، ووجه الإبلية أن عدم القبول يستلزم عدم  
الآخذ للعدل ، وعدم نفي الشفاعة يستلزم قبولها والله أعلم انتهى . ﴿ آية ﴾ <sup>(٣)</sup>

(١) رواه البخاري ، ومسلم وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة .

(٢) في الأصل غير منقوطة ، والبيت مشهور .

(٣) الأولى تقديم هذه المسئلة على مسألة ولا يقبل منها شفاعة .

وقال أيضاً قوله تعالى ( وأنتم تقولون الكتاب أفلا تمقلون ) مناسبة « أفلا تمقلون »  
 ان الذين فعلوه متناقض لأن امرهم الناس بالربر يقتضى ان يبدؤا بأقسامهم ففساها  
 مناقض للامر ، وكلاهما اعنى الجمع بينهما مناقض لتلاوتهم الكتاب لأن تلاوة  
 الكتاب تقتضى ان لا ينسوا اقسامهم ولا يناقضوا افعالهم فأشار بقوله ( أفلا تمقلون ) الى  
 قبح حالهم ، كما اشار اليه بقوله ( اف لكم ) ولما تعبدون من دون الله أفلا تمقلون ) والى  
 خروجهم عن مقتضى العقل بمحتملهم بين النقيضين ، فغية اشارة الى ان الجمع بين النقيضين  
 مستحيل فى العقل ومستحيل فى الشرع أيضاً ، ولا عبرة بما قاله بعض اصحابنا المقمءاء  
 فى قوله : اعتق عبدك عنى . من أن التناقض انما ثبت استحالة فى العقل  
 لا فى الشرع ، وهو عجيب من هذا القيقه فان كل ما استحال فى العقل استحاله  
 فى الشرع والله أعلم انتهى . وقال رضى الله عنه : قوله تعالى ( ولن يتمنوه  
 ابداً )<sup>(١)</sup> قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى ( ولن يتمنوه ) ولتجدنهم أحرص الناس على  
 حياة ) نكر الحياة لارادة أيسر ما يكون منها ، والمعنى أنهم أحرص الخلق على  
 أقل ما يكون من الحياة ، فاذنك بالكثير منها ، فكيف يتمنون الموت ؟  
 والزمخشري ادعى أنه نكر لارادة حياة طويلة وما ذكرناه المنع وأحسن  
 ولا ينافيه قوله تعالى ( ومن الذين أشرى كوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة ) فانه اذا  
 ود اليسير منها ود الكثير بطريق أولى انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام فى كتاب افتتحه فى تأويل قوله تعالى ( والفتنة أشد من القتل )  
 فكتب فيه مانصه الحمد لله الذى عصمنا من الفتن . وهذا الى أرشد من ، وصلى  
 الله على سيدنا محمد الذى بين لنا ما ظهر وما بطن ، وعلى آله وصحبه  
 الذين بينوا لنا معانى القرآن والسنة ، وسلم تسليماً كثيراً على توالى الزمن ، وبعد  
 فانا لانحصى ما لله علينا من نعمة ومنة ، وما حمانا به عن كل محنة ، وجعل بيننا  
 وبينها وقاية وجنة وأرشدنا الى طريق السنة ، وجعل لنا على العدل قوة ومنة ،  
 وأنه جرى الكلام فى تفسير الفتنة فى قوله تعالى ( والفتنة أشد من القتل ) وأطلقت  
 فيه الأعنة ، وأعزى به بعض ذوى الضنة ، وتوهم أن مجرد الالتقاء بين الناس  
 للقتل مظنة ، فحشيت من استباحة دم مسلم بالضنة ، فأردت ذكر تفسير الآية ،  
 ومسميته « تأويل المظنة فى تفسير الفتنة » والله يهدى من يشاء الى سواء السبيل  
 قال ابن جرير الطبرى : القول فى تأويل قوله تعالى عز ذكره ( والفتنة أشد

من القتل) بمعنى بقوله جل ثناؤه ( والفتنة أشد من القتل ) والشرك بالله أشد من القتل . وقد بينت فيما مضى أن أصل الفتنة الابتلاء والاختبار، فتأويل الكلام وابتلاء المؤمن في دينه حتى يرجع عنه فيصير مشركاً بالله من بعد إسلامه أشد عليه وأضر من أن يقتل مقبياً على دينه متمسكاً بملته محملاً فيه ، كما حدثني محمد بن عمرو ثنا أبو حاتم ثنا عيسى بن أبي نعيم عن مجاهد<sup>(١)</sup> في قوله تعالى ( والفتنة أشد من القتل ) قال ارتداد المؤمن إلى الوثن أشد عليه من أن يقتل ، حدثني المنذر ثنا أبو حذيفة ثنا شبل عن ابن أبي نعيم عن مجاهد مثله حدثنا بشر بن معاذ ثنا يزيد ثنا شعبه<sup>(٢)</sup> عن قتادة قوله تعالى ( والفتنة أشد من القتل ) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا الحسن بن يحيى أنا عبد الرزاق أنا معمر عن قتادة مثله ، حدثنا المنذر ثنا أسحاق ثنا أبو زهير عن جوير عن الضحاك قوله ( والفتنة أشد من القتل ) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثت عن عمار بن الحسن حدثنا ابن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع ( والفتنة أشد من القتل ) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا القسم ثنا الحسين حدثني الحجاج قال قال ابن جريج : أخبرني عبد الله بن كثير عن مجاهد في قوله ( والفتنة أشد من القتل ) قال الفتنة الشرك ، حدثت عن الحسين بن الفرج قال سمعت أبا معاذ الفضل بن خالد قال أنا عبيد ابن سليمان قال سمعت الضحاك ( والفتنة أشد من القتل ) قال الشرك ، حدثني يونس أنا ابن وهب قال قال ابن زيد في قوله ( والفتنة أشد من القتل ) قال فتنة الكفر انتهى ما نقلته من تفسير الطبري المسمى بالبيان<sup>(٣)</sup> وقال أبو عبد الرحمن بن أبي حاتم في تفسيره قوله : ( والفتنة أشد من القتل ) حدثنا عصام بن رواد ثنا آدم عن أبي جعفر عن الربيع عن أبي العالية قوله : ( والفتنة أشد من القتل ) ، وروى عن مجاهد وسعيد بن جبيرة وعكرمة والحسن وإبي مالك وقاتدة والضحاك والربيع بن أنس نحو ذلك ، وقوله ( والفتنة أشد من القتل ) حدثني أبي ثنا يحيى بن المغيرة أنا جرير عن حصين عن أبي مالك ( والفتنة أشد من القتل ) قال الفتنة التي أثم مقبوعون عليها أكبر من القتل انتهى ما نقلته من تفسير أبي حاتم وقال الواحدى في البسيط ( والفتنة أشد من القتل ) بمعنى وشركهم بالله عز وجل أعظم من قتلهم إياهم في الحرم والحرم والاحرام وذكرنا معاني الفتنة عند قوله ( إنما نحن فتنة ) وقال بعض أصحاب المعاني معنى الكفر فتنة لأن الكفر إظهار الفساد عند

(١) «عن مجاهد» غير موجودة في الأصل (٢) في ابن جرير الطبعة الأميرية

« سعيد » بدل « شعبه » . (٣) المعروف أن اسمه « روح البيان » .

الاختبار وأصل القصة الاختبار ؛ وقال الواحدى فى قوله ( انما نحن فتنه ) (١)

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى ( فولوا جوهمكم شطره ) قال الشافعى ، وشطره جهته فى كلام العرب اذا قلت أقصد شطر كذا انك تقول أقصد معروف عين كذا ومعنى أقصد نفس كذا كذلك أى تلقاه وجهته أى استقبل تلقاه وجهته ، وأن كلا معنى واحد وإن كانت بالتقاط مختلفة هكذا كلام الشافعى ، وقال الجوهري ، شطر الشيء نصفه ، ويقال ولد فلان شطره بالكسر أى نصف ذكور ، ونصف إناث ، وقصدت شطره أى نحوته ، ومنه قوله ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

وقال ايضا رحمه الله تكلم صاحب درة التنزيل على قوله تعالى فى البقرة ( يقتلون الأنبياء بغير الحق ) وفى آل عمران ( النبيين بغير حق ) وفى وسطها ( الأنبياء بغير حق ) من جهة تعريف الحق وتكثيره كلاماً حسناً ولم يتكلم من جهة جمع التقة وجمع الكثرة فى الأنبياء ، وظهري فيه أنه لما كان فى الآية التى فى وسط آكل عمران المراد الاعتقاد والاعتقاد يتعلق بجميع الأنبياء أتى فيه بجمع الكثرة ويوافقه قوله فى آخر آل عمران ( لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ) لأنها فى قوم موجودين لم يقتلوا ، وإنما اعتقدوا بخلاف آية البقرة والآية الأولى من آل عمران فلما فى قوم قتلوا وانما قتلوا بعض الأنبياء فأتى فيها بجمع السلامة الذى هو التجمع مع أنه روى فى عدد المقتولين أنه أكثر من العشرة انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى ( فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ) قال الشيخ الامام رحمه الله لاشك أن الحلل منتف من حين الطلاق الثلاث حتى تنكح ولكن هذه الصيغة لوجاءت فى غير هذا المحل كقولك ، لا يقوم زيد حتى تزول الشمس محتملة معنيين أحدهما أن التيسام حتى تزول الشمس منتف وقد لا يتنى قيامه دونها وما أخذ هذا أن « حتى » متعلقة بالفعل قبل دخول النفى ثم ورد النفى عليه وهو الذى تقتضيه صناعة العربية عند الجمهور فى تعليقهم ذلك بالفعل الصريح . والثانى أن النفى فى جميع الزمان المتصل بالكلام حتى تزول الشمس . وما أخذ هذا اما أن يؤخذ فعل من معنى النفى الذى دللت عليه « لا » كما يضعه

( ١ ) بياض فى الأصل

بعض النجاة والوخشي في بعض الاوقات أى انتفاء وإما أن يؤخذ الفعل بقيد كونه متنبأ وهذا الاحتمالان يأتى مثلها في قولك لا يقوم أنقوم إلا زيد أحدهما المعنى أن قيام القوم غير زيد منتف إما بقيامهم جميعهم وإما بقيامه والثاني قيامه وعدم قيامهم . ولم يأت هذان الاحتمالان في سائر تعلقات الفعل من الظروف والحال وغيرها ، وانما هما في الغاية والاستثناء ، ولا يطرده ذلك في الصفة لانها متعلقة بالمفرد لا بالنسبة ولا بالشرط ، وان تعلق بالنسبة لان له صدر الكلام انتهى . ومن كلامه أيضا رحمه الله قوله تعالى ( حتى تنكح زوجاً غيره ) قال : كنت أظن انه قرينة في افادة الوطء ، كقولهم : نكح زوجته اذا وطئها . ونكح امرأة اذا عقد عليها . ثم رجعت عن ذلك ، وان كانت القاعدة صحيحة ، لكن ذلك اذا قال زوجته لدلالة اللفظ على أنها زوجة متقدمة . اما نكح زوجته فلا ، بل يصح بمعنى نكح امرأة كقوله « من قتل قتيلاً <sup>(١)</sup> » فان قلت : قد يقال : اشترت عبيد هذا ، والمراد المقدم فلم لا يقال : نكحت زوجتي هذه والمراد المقدم ؟ قلت : اذا أريد الاخبار بأصل الشراء أو أصل النكاح فلا ينبغي ان يقال : عبيد ولا زوجتي لخروجها عن الفائدة وانما يقال : اشترت هذا وتزوجت هذه أو نكحت ، وانما يحسن ذلك اذا أريد الاخبار بأمر زائد ، كقولك : اشترت عبيد هذا فأنتقت منه كذا أو نكحت زوجتي هذه فحمت عشرتها ، فحط الفائدة هو الثاني انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى ( لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضواهن فريضة ) يتعلق بتفسيرها مباحث كثيرة جرى البحث في بعضها الآن في بعض الدروس فنذكره . الأول ( الجناح ) للمفسرين فيه هنا قولان أحدهما أنه الائم ، فان طلاق غير المسوسة لا اثم فيه مطلقاً ؛ وطلاق المسوسة يجب أن يكون للعدة . فاذا طلقها في الحيض اثم . وتفسير الجناح بالائم موافق للغة . فان الجوهري وغيره قالوا : الجناح الائم وأصل الجناح الميل ، وسمى الائم جناحاً لان فيه ميلاً عن الحق الى الباطل . إما أن يكون من باب تسمية الشيء باسم ما هو أعم منه ، لان الميل اعم من الائم ، واما أن يكون من باب تسمية الشيء باسم ما يشبهه ، لان الميل المحسوس أو المقول أقرب إلى أن يكون

(١) متفق عليه من حديث أبي قتادة بلطف « من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه » وله قصة في غزوة حنين .

هو الحقيقة ، لانه المعروف عند العرب ، والميل إلى الانتم إنما يعرف بالشرع فتسميته به لأجل المشابهة ، القول الثاني للمفسرين أن ( الجناح ) هنا التبعة ، أى لاتبعة للنساء عليكم فى المطالبة بمهر ونحوه . وهذا القول هو المشهور عند المفسرين . واطلاق الجناح على التبعة يظهر أنه لما فى التبعة من الميل أيضا ، لان التابع يميل على المتبوع . وللمفهوم من كلامهم على هذا القول أن الانتم غير مراد ، ويحتمل أن يقال : التبعة أعم فيقتضى فيها نفي الانتم والمطالبة جميعا . المبحث الثانى قوله : ( لاجناح عليكم ) جملة تامة قد وليها شرط والجملة المتقدمة تنقيد بالشرط المتأخر ، وإن كان الصحيح من مذاهب النحويين أنها ليست جزاء بل دليل الجزاء والجزاء محذوف مقدر بعده وقد وقفت على تصنيف الشيخ تاج الدين أبى اليمن زيد بن الحسن الكندى قال ماملخصه :

(مسألة) عرضت على بدمشق منسوبة الى الجامع الكبير لمحمد بن الحسن . وهى قول الرجل لامراته : طلقتك إن دخلت الدار وإن دخلت الدار طلقتك وقال : ليست هذه المسئلة فى الجامع الكبير ولا فى شروحه . ولم يرها فى غيره من كتبه ولا فى كتب أئمة مذهبه بعده ، ولا وجدناها أيضا فى كتب أصحاب الشافعى . ولما عدنا ذلك استضأنا بأراء الفقهاء فرأيناها مختلفة ولم يقدرها فيها على نص مرفوع إلى امام ، فضعف التحويل على تلك الاقوال لتعارض الفتيا . وأنا بعون الله تعالى أذكر من طريق العربية ما يجب على العقبة اتباعه أما الحكم فى طلقتك إن دخلت الدار بتقديم الفعل الماضى على الشرط فهو وقوع العلقاق على الحال من غير تمليق على الشرط البتة ، لان الفعل الماضى اذا وقع قبل حرف الشرط كان ثابتا ، وما ثبت لا يجوز أن يوقع فى جواب الشرط لان جوابه يجب أن يكون قبل وقوعه معنوماً ووقوعه موقوفاً عليه . والماضى قبله قد وقع فاستحال أن يحمل عليه . ولهذا المعنى لم يجوز عند كل من يوثق بعلمه أن يقول : قمت إن قمت ؛ ولكن أقوم إن قمت . قال : فان قيل لم لا يكون الشرط محمولاً على الفعل المقدم فيقع الطلاق عنده كما فى قوله تعالى ( وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي ) فى قراءة من كسر «إن» قيل : الجواب ما ذكره القاسمى قال فى التذكرة : من كسر «إن» لم يجوز أنه ينصب «امرأة» بأحلتنا ، ولكن بنحل امرأة <sup>(١)</sup> كقوله ( ولا ينفعكم نصيحى إن أردت ) . وقال فى البصريات قال ابو الحسن الاخفش فى قوله تعالى ( كتب

(١) أى يقدر فى الآية فعل «نحل»

عليكم اذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين ) على الاثنان  
 كأنه قال : فالوصية . قال أبو علي : كأنه قال فليقل هذا ولم يجعل « كتب »  
 مقديماً مغنياً عن الجواب ، لأن « كتب » واجب فقد ثبت فلم يجوز أن يقع في  
 جواب الجزاء الواجب الا ما يقع بوقوع الأول ، الا ترى أنه يقع ضربتك  
 إن جئتني ، ولا يقع أضربك إن جئتني ، فلا كان « كتب » واجبا استمبح أن  
 يستغنى به عن الجواب ، لانه يلزم : إن ترك خيراً كتبه والكتاب قد وقع .  
 فجعلت الجملة من المبتدأ والخبر الجواب ، وجملة الشرط والخبر تفسيراً للكتاب  
 كما أن ( لهم مغفرة ) تفسير للوعد في قوله تعالى ( وعد الله الذين آمنوا وعملوا  
 الصالحات لهم مغفرة ) ونص المأزني على أنه لا يجوز : قمت إن قمت ، ولكن  
 أقوم إن قمت قال فان قيل لم لا يقدر الماضي تقدير الآتي ، كما في قوله :

ياحكم الوارث عن عبد الملك أوديت إن لم تحب حوا لميتك

فالماضي بمنزلة الآتي بدليل وقوع الشرط فالجواب أن البيت إن حمل على هذا  
 لم يكن بالشاهد لأن هذا إما يكون فيما قرب قرباً شديداً ولم يكن فيه مهلة  
 ولا تراخ كقولهم « قد قامت الصلاة » فان دخله التراخي لم يجوز . وكذا قول رؤبة  
 أوديت إن لم تحب حبو الميتك كأنه من مقارنته في الخيال في حال من قد غشيه  
 ذلك . وبين هذه المسئلة وبين قوله : قمت إن قمت فرق من وجه وجمع من  
 وجهين . أما الفرق فطلعتك حكم شرعي يؤاخذ به فيلزمه شرماً . وقت إن قمت  
 لا مبالاة بطراحه . وأما الجمع في أحد الوجهين فانهما على صورة الثبوت . فلا  
 يستقيم أن يحمل على ما بعد الشرط . وفي الوجه الآخر : ان قائلكما ليس في  
 حال من قد غشيه الأمر من شدة مقارنته ، ولا فرق بين أن يكون القائل مخبراً  
 أو منقشاً في لفظ الفعل الماضي في معنى الثبوت والوقوع ؛ الا أن الخبر يختص  
 بما انقضى بانتقضاء الزمان قبل الاخبار به ، والانشاء يختص بالانجاء في الحال ،  
 وليس له صيغة تخصه ، وانما يعلم بدليل الحال ، كما أن الأمر والامام بلفظ واحد  
 وانما يفرق بينهما الاستعلاء والخضوع انتهى ما رددت نقله من كلام الكندي  
 على المسئلة الأولى . قال : وأما قوله : إن دخلت الدار ملقتك ، فالحكم  
 فيها وقوع الطلاق عند الدخول ، قال : فان قيل : إن هذا وعد ،  
 فالجواب : إنه وإن أشبه الوعد فانه مضادله من حيث المعنى لان صورة  
 الوعد في الشرط والجزاء من الافعال الحسنة تنقصر الى ايجاد من الواعد عند وجود  
 الشرط ، مثل الضرب ونحوه . « وطلعتك » حكم شرعي يحمل في الوجهة وتصنف



به عند دخولها الدار ، ولا يفتر الى ايقاع محمد ، انتهى ماوردت قوله من كلام الكندى في المسئتين . ولم يصب في شيء منها والحق خلاف مقاله فيها . وان الطلاق في الاولى يقع عند دخول الدار ولا يقع قبله . وفي الثانية لا يقع اصلا الا ان نوى بقوله طلقته معنى قوله فانت طالق ، فحينئذ يقع عند وجود الشرط . ولا يساعد الكندى على مقاله نحو ولا فقه . وقد قال تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام وقومه ( قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها ) وقال تعالى ( قل بشما يأمركم به ايما نكم ان كنتم مؤمنين ) وبس فعل ماض . وقال تعالى ( والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين ) في قراءة من قرأ بكسر الضاد وقال تعالى ( قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون ) والظاهر ان الشرط مرتبط في المعنى بما قبله <sup>(١)</sup> . وقال صلى الله عليه وسلم « خبت وخسرت ان لم أعدل <sup>(٢)</sup> » وقال حسان بن ثابت رضى الله عنه :

عدمت بنيتى ان لم تروها تثير النقم موعدها كداء <sup>(٣)</sup>  
وقال « ثكلته ان لم يسد لإقومه » وقال الملاعن <sup>(٤)</sup> : « كذبت عليها أن امسكتها » وقال طلقت ان لم تعلمى اى فارس حليلك . . وقال الفقهاء فيها اذا قال بعثك ان شئت انه يكون اقرارا <sup>(٥)</sup> ومقتضى كلام الكندى ان يكون وعدا . وهذه الشواهد كلها ترد مقاله . والنظر ايضا يردده لان كل ما يمكن تعليقه لافرق بين أن يعبر عنه بالمساخى أو بالمضارع ، فاذا اريد بالمساخى ذلك صح تعليقه وليت شعري كيف ساغ للكندى ان يحكم بوقوع الطلاق الآن وقوله أنه حكم شرعى يتواخذ به فيلزمه شرعا ، إن أراد أنه اقرار فقد نقضه فيمنع <sup>(١)</sup> يباض في الاصل (٢) قاله النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب به ذا الخويصرة  
اليماني رأس الخوارج الذي قال للنبي ﷺ : وهو يقسم قسما : أعدل . والمعنى : خبت يا ذا الخويصرة اذا كنت معتقدا في نبيك المصوم أنه لا يعدل أو خبت وخسرت اذا كنت تدين بالنبوة لرجل تعتقد أنه لا يعدل . وحديثه رواه البخارى ومسلم عن أبي سعيد الخدرى . (٣) بعده :

ينازعن الاعنة ممرجات يلطمهن بالخر النساء  
يخاطب حسان قريشاني مسير رسول ﷺ الى مكة يفتحها . وكداء : بأسفلك مكة .  
(٤) هو عويمر المجلاني كما في البخارى ومسلم وغيرهما . (٥) مقتضى ما تقدم في « طلقته ان دخلت الدار » أنه لم يلق لا اقرارا عند الفقهاء ويرشدا الى ذلك مقابلة من كلام الكندى .

يقطع بأنه لم يتقدم منه طلاق كما لو تزوج وقال ذلك عقب العقد فانه لا يمكن  
 حمله على الاقرار وان اراد انه انشاء <sup>(١)</sup> ولكنه لم يصححه من جهة النحو اعنى  
 تعلية فيبقى انشاء بلا تعليل فيقع الآن . والظاهر أن هذا مراد السكندى ،  
 لم يصح <sup>(٢)</sup> تعليله بما قاله من أنه ماض وجب وثبت ، وكل ما كان كذلك لم يصح  
 تعليله فان هذا التعليل يرجع الى المعنى لا الى الصناعة ، وكيف يقع على شخص  
 لم يقصده <sup>(٣)</sup> ولادل عليه لفظ الخطاب بحسب صناعة النحو ولا يجوز <sup>(٤)</sup> عليه  
 الطلاق الآن بل يوقعه اذا دخلت الدار اعتبارا بقصده ومادل عليه لفظه ، وإن  
 كان خطأ من جهة النحو فهذا الذى نحن فيه أولى لما بينا أنه ليس خطأ من  
 جهة النحو بل صواب وانما وقع الالتباس على السكندى من جهة أن الفعل  
 الماضى تارة لا يصح ان يراد به الانشاء بوجه بل يكون خبرا معيّنًا فهذا  
 لانك انه لا يصح تعليله ، كقوله : قت ان قت اذا قصد بالاول الاخبار  
 بالقيام ، فانه يستحيل تعليله بعد ذلك وتارة يصح ان يراد به الانشاء كقوله  
 طلقته فانه وان كان موضوعا للخبر فقد يراد به الانشاء بل ذكره الفقهاء فى صرائح  
 الطلاق كقوله : انت طالق . ومقتضى ذلك ان طلقته صريح فى الانشاء  
 ويكون قد نقل من الخبر الى الانشاء ، فاذا كان كذلك فما المانع من تعليله ،  
 بل أقول : ان قت وظاهره إن كان الخبر ويصح تعليله ايضا اذا لم يرد به الخبر  
 الماضى النابت على كل تقدير كما فى قوله تعالى ( قد افترينا على الله كذبا ان عدنا  
 فى ملتك ) لان الافتراء منتف قطعاً غير مراد بل المراد التعليق وجعل العود  
 كالمستحيل لاستنزاه هذا المخذور ، وهو الافتراء الذى يشك فى عدمه ،  
 فعبار الفعل الماضى على ثلاثة أقسام قسم يراد به الخبر الماضى المحقق ،  
 فلا تعليل فيه اصلا ولا يقال لا يصح تعليله ، لان كل أحد يعلم  
 ان مساوقه لا يسلط ، وقسم يظهر فيه الانشاء كطلعت فهذا الاظهر  
 فيه جانب قبول التعليق حتى يضرفه صارد . وقسم عكسه والحكم  
 فيه بعكسه كما فى قوله فى الآية الكريمة . وقول القادسى والملازى وغيرهما  
 من أئمة النجدة محمول على القسم الاول او على هذا القسم اذا أريد اصل وضمه  
 (١) اى لتعليق الطلاق (٢) جواب الشرط (٣) لأنه انما قصد التعليق  
 لا التنجيز . (٤) حقها الفاء لأن هذا تعريض من السبكي على عدم قصد  
 التنجيز وعدم دلالة اللفظ عليه بل المقصود للمتكلم التعليق فيما مل بقصده  
 وان كان خطأ من جهة النحو فما بالك اذا كان صحيحاً .

وهو الحالة الغالبة عليه حكموا على ما يقتضيه اللفظ من غير تأويل . فتسوية  
 الكندي بينه وبين القسم الثاني الذي يظهر فيه الانشاء غير متجه ثم أنه يلزمه  
 ذلك في اسم الفاعل كما إذا قال : انت طالق ان دخلت الدار لان قوله انت  
 طالق جملة اسمية تدل على ثبوت الطلاق في الحال ، وما كان ثابتا في الحال لا يعلق  
 كما لا يصح أن تقول : انا قائم في الحال إن كنت ، الا أن تقول أن اسم الفاعل  
 صالح للاستقبال ، فالتمليك يحمل عليه . وقوله طلقك كذلك لان الماضي قد يراد  
 به المستقبل ، على أنا لا نقول أن هذا الماضي اريد به المستقبل بل اريد به الانشاء الناجز  
 الواقع في الحال ، والمعلق هو أثره وهو وقوع الطلاق المنشأ بحسب ما انشأه وهو حكم  
 شرعي يقع عند دخول الدار ، فالماضي هو التطبيق والايقاع والمعلق هو الطلاق  
 والوقوع ولا شك أن في طلقك أمرين : احدهما التصرف الناجز من الزوج  
 ، والثاني اثر ذلك التصرف والاول تطبيق وإيقاع لا يمكن تأخره ، والثاني  
 طلاق ووقوع هو الذي يتأخر ويمتلك ، وهذا مثل قولك : اضرب زيداً يوم  
 الجمعة فقي اضرب شيئاً : احدهما انشاء ، لانه فعل أمر ، وفعل الامر انشاء ،  
 وهو من هذه الجهة لا يتأخر ولا يصح تمليكه . وليس يوم الجمعة ظرفاً له ،  
 اذ لو كان ظرفاً لم تأخره ، والثاني المصدر الذي تضمنه وهو المأمور به وهذا  
 هو المعلق المطرّف في يوم الجمعة ، وقول النحاة : ان يوم الجمعة معمول  
 لا ضرب : فيه تسمح ، ومرادهم ما ذكرناه ، وان لم تفصح عبارتهم به . وبهذا  
 ينحل لك ويظهر أن (أحللنا) <sup>(١)</sup> عامل في «امرأة مؤمنة» على قراءة الكسوفي  
 «ان وهبت» في الآية الكريمة . فان «أحللنا» فيه شيئان : احدهما الاحلال  
 الذي هو انشاء من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو قدّم اذ لا يقبل  
 التعلّق من هذا الظرف ، والثاني الحل المستفاد منه وهو من هذا الظرف يقبل  
 التعلّق فهو المشروط بالهبة فافهم هذا فانه هو المبنى الذي خفي على  
 الكندي ولا غرو أن يخفى على الفارسي . وأمّا مقاله ابو الحسن الاخفش في قوله تعالى  
 (كتب عليكم) فان جوزنا حذف الفاء من جواب الشرط اذا كان اسماً وهو  
 اضعف الوجهين فصحيح ولا حجة فيه للكندي والفارسي ، ولا عليه ، بل معناه  
 إن مضمون الجملة الشرطية هو المكتوب لان الكتاب هو التكليف . والتكليف  
 متقدم في الازل والمسكف هو المعلق ؛ او تعلق التكليف هو المعلق . وهذا  
 كله اذا جوزنا حذف الفاء من الجملة الاسمية . والصحيح خلافه ، ويحتمل في

(١) في الآية السابقة (يا ايها النبي إنا أحللنا لك أزواجك)

الآية وجه ثان، وهو ان يكون المكتوب الوصية وقوله تعالى (اذا حضر احدكم الموت إن ترك خيراً) شرطان متوسطان بين الفعل ومفعوله ؛ ويكون الجواب «كتب» محذوفاً مدلولاً عليه بكتب المتقدم ، ويحتمل وجه ثالث ، وهو ان « إذا » ظرف محض ، أى كتب وقت الحضور، وقوله «ان ترك» شرط اما تقدر القاء في الوصية جواباً له ، واما محذوف الجواب والوصية مفعول كما في الوجه الثاني . وعلى هذين الوجهين تكون الكتابة وقت الاحتضا ؛ وعلى قول الاخفش تكون الكتابة متقدمة ، ولك ان تخرج ذلك على خلاف في الاصول ؛ فقول الاخفش يتخرج على ان التكليف ازلى ، والقولان الآخران على انه حادث أو تعلقه حادث ، ويكون الحادث عند الشرط التعلق . اذا عرفت ذلك عدنا الى الآية الكريمة وهى قوله تعالى ( لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ) فتقوا : ( لا جناح عليكم ) جملة اسمية ان قدرنا الخبر « كائن » او « يكون » فهى في الثبوت كقولك انا قائم بل اولى . لان ما يحتمله اسم الفاعل المصرح به من الزمان المستقبل ههنا يضمف لانا انما قدرناه لضرورة العمل ، واذا كان كذلك فيلزم السكندى ايضا وتكون هذه الآية من جملة ما يرد عليه وكذلك نظائرهما في القرآن كقوله تعالى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) مما ترك ان كان له ولد وأنشأهما فلاجل ذلك ذكرنا كلام السكندى في هذه الآية ولنبه على ما فيه . واما المسئلة الاخرى وقول السكندى انه اذا قال . ان دخلت الدار طلقنتك يقع الطلاق عند دخول الدار فليس بصحيح أيضاً : وهذا وعد مجرد وقد قال الرافعى ان قول القائل إن جئنى أكرمتك . إن الاكرام فعل منشأ . ولا يتصور انشاؤه الا متأخراً عن الجئى فيلزم الترتيب ضرورة ، ووقوع الطلاق حكم شرعى لا يفتقر الى زمان محسوس فسبيله سبيل العلة مع المعلوم ذكر الرافعى هذا في الجواب عن قول القائل إن الشرط قبل المشروط ونقلنا منه غرضنا هنا ، وهو قوله في الاكرام ، وكذلك نقوله نحن في طلقنتك ، لانه فعل منشأ . وخفى عن السكندى هذا فان قلت : قد قلت فيها إذا قال طلقنتك ان دخلت الدار . بالوقوع والجزاء الذى يقدر من جنس المتقدم . وهو طلقنتك . فكيف فرقتم بينهما على عكس ما فرق بينهما السكندى ؟ قلت : اذا تقدمت طلقنتك على الشرط كان المعلق أحد جزئى مدلوله وهو الوقوع دون الايقاع . واذا تأخر كان المعلق جميعه ، فلهذا فرقنا بينهما . ونظير ذلك ان تقول : إذا جاء رأس الشهر وكلتكم لم يصح ، ولو قال وكلتكم الآن إذا جاء رأس الشهر على

معنى أن تصرف إذا جاء رأس الشهر صح . وحاصله أن لقوله طلقك ان دخلت الدار جهة يصح تمليق وقوع الطلاق فيها يحمل عليه بخلاف ان دخلت الدار طلقك ؛ فان أراد بقوله طلقك ان دخلت الدار معنى قوله ان دخلت الدار طلقك لم يحكم عليه بالطلاق لافي الحال ولا عند دخول الدار تسمية بين الصيغتين حيثئذ اذا أراد وانما عند الطلاق بحمله على ما قدمناه لأنه المتبادر الى الذهن .

( تنبيه ) نقل النجاة في أن المتقدم على الشرط مما هو جواب له في المعنى انه ليس جوابا في الصناعة عند أكثر البصريين وقيل جواب وقيل يفرق بين الفعل الماضي وغيره ومن الفارقين المازني فلعل الكندي وهم في فهم كلام المازني ويكون مراد المازني أنه اذا جاء هكذا يكون دليلا لاجواب مع تقيده بزمان من حيث المعنى . واما عدم تقيده به كما فهم الكندي فاطن أن احدا يقول به .

البحث الرابع في الآية الكريمة : قوله تعالى ( ما لم تمسوهن ) قال الواحدي عن صاحب النظم ان « ما » بمعنى اللاتي أي اللاتي لم تمسوهن ، وهذا ضعيف ، والحق انها ظرفية مصدرية أي مدة عدم مسكهاهن وعلى هذا يحتمل أن يكون معمولاً لطلقتم ، أي ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن فلا جناح عليكم ، ويحتمل أن يكون معمولاً لغبر ( لا جناح ) فعلى الاول هو تقييد للمحكوم عليه ، فالمعنى ان الطلاق لا جناح فيه قبل المسيس لا جناح فيه وعلى الثاني هو تخصيص للحكم فالمعنى ان الطلاق لا جناح فيه اذا كان قبل المسيس . وانما قلنا في الاول تقييد وفي الثاني تخصيص لان ( طلقتم ) مطلق لا عموم فيه فيتقيد والثاني عام لاجل النفي فيتخصص ، وأى الطرفين أرجح فيه نظر ؛ لانه يحتمل أن يقال كونه معمولاً لطلقتم أولى للقرب وعدم الفعل . ولأن معرفة محل الحكم قبل الحكم أولى ؛ ويحتمل أن يقال كونه معمولاً لغبر ( لا جناح ) أولى لنشأته في العموم فان « ما » عامة و « طلقتم » مطلق فيبعد مجيئها معه . ولا أنسب له أن يقال : وقت عدم مسن ان لم تمسوهن ونحوه مما لا عموم فيه صريحا ، ثم في الشرط شبه العموم فيحسن مجيئها معه وحاصله أن قولك : أكرمتك مادام كذا مستنكر ، ولأكرمتك مادام كذا غير مستنكر لحسن العموم في الثاني دون الاول ، ثم تفسيرنا ( ما لم تمسوهن ) بوقت عدم المس نظر الى أصل معنى المصدر وبينهما فرق . فان وقت عدم المس يدل على المصدر من حيث هو ؛ ووقت لم يس يدل عليه مما يائده عليه لم تمس من المضي ؛ وهذا الموضع قد لا يظهر له أثر ولكن في مواضع أخرى يظهر أثره . كقولك : أنت طالق ما لم أضربك فانه متى ضربها على الفور

ثم أمرك من ضربها لم يقع طلاق . ولو قل : أنت طالق وقت عدم ضربى لك يقع الطلاق فى وقت عدم "ضرب" ، وإن حصل ضرب قبله . هذا الذى يظهر فى المسئلتين من غير نقل عندى فيها . والذى يتبادر الى فهمى من الآية الكريمة ان قوله ( مالم تمسوهن ) معمول لخبر ( لاجناح ) متعلق به لا بطلاقتم وحده . البحث الخامس قوله تعالى ( أو تفرضوهن فريضة ) . وهذا هو المقصود الأعظم من المباحث التى جرت فى هذه الآية فى هذا الوقت ، فنقل الواحدى وغيره قولين : أحدهما ان « أو » طائفة على محذوف تقديره فرضتم أو لم تفرضوا . وهذا يناسب قول من فسر الجناح بالانتم ، فان الانتم مرتفع عن الطلاق قبل المسيس . فرض أم لم يفرض ، وأما المطالبة بكال المنهر ، فانه أيضاً يرتفع بالطلاق قبل المسيس بعد الفرض إلا أن يراد المطالبة بكال المنهر ، فانه أيضاً يرتفع بالطلاق قبل المسيس : فانه قبل الفرض ، وشطره بعد الفرض . القول الثانى أن « أو » بمعنى الواو . وهذا ان أخذ على ظاهره اقتضى أن التقدير مالم تمسوهن وتفرضوا ، فيقتضى انتفاء الجناح مالم يوجد الامران . ويرد عليه ان الجناح موجود عند وجود أحدها وهو المسيس بالاجماع . لكن الواحدى قدره على هذا القول بقوله مالم تمسوا أو تفرضوا ، فأعاد حرف النفي ، وبه يستقيم لأنه يصير الجناح مرتفعاً عند عدم هذا وعدم هذا ، اعنى عند عدم كل منهما فلا يفتى عند عدم أحدها ووجود الآخر . واعلم ان الصيغ ثلاث : أحدها أن يقيد الطرف فيقول لا جناح عند عدم المسيس وعند عدم الفرض ، فيقتضى ارتفاع الجناح فى كل من الوقتين سواء وجد الآخر أم لا . الثانية أن لا يقيد الطرف ويقيد حرف النفي ، فنقول عند عدم المسيس وعدم الفرض فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم كل منهما واثباته عند أحدها لأنه وقت واحد يضاف الى العدمين ، بخلاف الصيغة الأولى فانها تقتضى وقتين . الثالثة أن لا يقيد الطرف ولا حرف النفي فنقول عند عدم المسيس والفرض فهو ظرف واحد وعدم واحد للامرين فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم مجموع الامرين . ونعنى بعدمهما هنا عدم كل منهما فيقرب معناه من الصورة الثانية لكن الفرق بينهما ان الثانية تقيد عدم كل واحد صريحاً ويلزم منه عدم المجموع ويفهم اثباته عند عدم وجود أحدهما ، والثالثة تقيد عدم المجموع نصاً وعدم كل منهما ظاهراً لأنه يحتمل أن يراد عدم المجموع من حيث هو مجموع حتى يستمر الحكم عند عدم أحدهما ووجود الآخر ، ولكن الظاهر خلافه . وأما قلنا الظاهر خلافه . لأن اسناد العدم اليهما يقتضى اسناده الى كل منهما وليس هو ككفى

الوجود عنهما . ولنبين ذلك بأن ما يذكر لنفى الوجود ثلاث صور آخر -  
 إحداها وهى الرابعة أن تقول وقت لا هذا ووقت لا هذا فيفيد كلا من العدمين  
 كالصورة الأولى. الخامسة أن تقول وقت لا هذا ولا هذا فهى كالثانية. السادسة  
 أن تقول وقت لا هذا وهذا فعناء سلب الوجود عنهما وحقيقته عن مجموعهما  
 لأنه وجود واحد منسوب إليهما . كما كلف العدم هناك واحداً منسوباً  
 إليهما فسلبه يقتضى السلب لذلك الوجود الواحد المنسوب إليهما قطعاً ، ولا  
 يقتضى سلب الوجود عن كل منهما . وبهذا يظهر الفرق بين قولنا لم يوجد وقولنا  
 عدما . فالاول لا يقتضى انتفاء كل فرد والثانى يقتضيه . والفرق أن العدم فى  
 الثانية مسند الى كل منهما وقد حكم به فيكون لكل منهما الوجود فى الاول  
 مسند الى كل منهما وقد نفي ، ولا يلزم من نفيه عن كل منهما نفيه عن أحدهما ،  
 لان هذا سلب العموم لا عموم السلب . فافهم ذلك . ولتفظ الانتفاء كلفظ العدم ؛  
 فاذا قلت انتفيا كان كقولك عدما . ونيس عزلة قولك لم يوجد ؛ وهذا يطرد  
 فى كل متعدد وفى جميع الأعداد كالعشرة والمائة والالف وما نقص عنها وما زاد ،  
 الا أن يكون له شيء له حقيقة مجموعة فيساوى منه قولك لم يوجد وقولك  
 عدم يشير الى تلك الحقيقة دون أفرادها ، وقد يشخّل فى العشرة والمائة والالف  
 وهذا المعنى فيطلق عدما عند انتفاء بعضها . فلا يملك ذلك على انكار  
 ما قلناه . فلذلك نبهنا عليه واحترزنا منه وهو اطلاق مجازى للاحقيقى . والحقى  
 ما قدمناه . هذا كله اذا اسندت النفي الى شيئين أو شيء بصيغة التثنية أو الجمع  
 أو الى شيء وعطفت عليه غيره بالواو . أما اذا عطفت بأو فقلت : لم يوجد  
 هذا أو هذا اذا لم يمد حرف النفى فالمعنى لم يوجد واحد منهما فلم يوجد لا هذا  
 ولا هذا ؛ فكذا قولك لا تضرب هذا أو هذا ولا تضبط هذا أو هذا وما أشبه  
 ذلك . وعليه قوله تعالى ( ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً ) فلو اعدت حرف النفي  
 تغير المعنى . والذي يظهر أنه يصير المعنى ترديداً بين النفيين هل انتفى هذا  
 أو انتفى هذا . وقال سيبويه فى باب الواو التى تدخل عليها ألف <sup>(١)</sup> الاستفهام  
 ولو قلت ألا تطع كفوراً انتقاب المعنى . قيل معنى أنه يصير اضراباً كأنه ترك النهي  
 عن اتباع الآثم وأضرب عنه ونهى عن طاعة الكفور فقط . وهذا التفسير  
 لسكلام سيبويه فيه نظر . والاول أن يكون معناه التحخير بين أن يترك طاعة  
 هذا أو طاعة هذا . وأنه منهى عن أحدهما لاعتبار كل منهما . فهذا الذى يهم من

(١) كانت فى الأصل « تدخل على التاء » وصححت من كتاب سيبويه ج ١ ص ٤٩

المفط ، وتكون «أوه» آفة على حاملها من دلالتها على أحد الشئين ، وليست للاضراب . وهذا الذي ينبغي أن يفسر به كلام سيبويه . ومن ادعى من النحويين أن سيبويه جعلها للاضراب فدعواه غير مسموعة ؛ إلا أن يريد بالاضراب أنه أضرب عن الجزم بالنهي عن الأول . وأردفه بأو الدالة على النهي عن أحدهما فقط لاعتن الأول بعينه ولا عن كل واحد . ويكون مراد سيبويه بانقلاب المعنى انقلابه من النهي عن كل واحد الى النهي عن أحدهما وكون «أوه» للاضراب لم يضرب <sup>(١)</sup> به سيبويه لكن في <sup>(٢)</sup> ويمكن حمله على أن مراده في تلك الأمثلة التي ذكر <sup>(٣)</sup> والنهي حساسة وأنه اضرب عن الجزم بالاولى للتخيير عين ماقلناه من دلالتها على أحد الشئين بل أقول يمكن طرد ذلك في جميع وجوهها التي ذكرها النحاة من الشك والابهام . والتخيير والاباحة فان التي للشك أو الابهام أطبر فيها بأحد الشئين والتي للتخيير أو الاباحة الامر أو النهي فيها لأحد الشئين . وقد وقع في بعض كلام النحاة خبط في ذلك حتى مثل بعضهم التي للابهام بقوله تعالى ( أتأها أمرنا ليلاً أو نهياراً ) كأنه ظن أن هذا خبر ماض وأما هو جاء في ضمن مثل مقروض الوقوع إما في الليل وإما في النهار . واتفق النحاة على أن الذي للاباحة إذا كانت في النهي اقتضت كلا منهما واختلوا في التي للتخيير : فقال جمهورهم بذلك أيضاً وخالف ابن كيسان فقال يجوز أن يكون النهي عن واحد وأن يكون عن الجميع . فإذا قلت : لا تأخذ ديناراً أو ثوباً جاز أن يكون نهياً عن أحدهما ، ورد عليه ابن عصفور . وأعلم أن التي للاباحة والتي للتخيير صورتها واحدة ويختلفان بما يريده المتكلم وبما تدل عليه القرائن . فحيث أريد المنع من الجميع فهي التي للتخيير ؛ وحيث أريد المنع من الخلو فهي التي للاباحة . فالمقصود في التخيرية إباحة واحد لا غير ، والمقصود في الاباحية إباحة ذلك الجنس . وتسمى الأولى عند المنطقيين مائة الجسم وتسمى الثانية مائة الخلو إن قصد إباحة ذلك الجنس دون غيره ، وإلا فقد تقصد إباحة ذلك الجنس من غير تعرض لغيره فلا يكون فيها منع أصلاً . إذا عرفت هذا جئنا إلى الآية السريجة فلمنى ما لم يوجد أحد الشئين : المسيس أو الفرض ، فإن وجد أحدهما فالتجاح موجود . والمحكم على تقيده ويكون التجاح عند المسيس كل المهر ، وعند الفرض والطلاق نصفه كما بينه في الآية بعد ذلك . واكتفى في المسيس بالمفهوم . هذا إن عطقت ( أو تفرضوا ) على ( تمسوهن ) وهو المتبادر إلى الذهن ويكون



(تقرضوا) مجزوماً. وقال الشيخ أبو عمرو بن الحاجب : اختلف في « أو » هذه فقيل : إنها التي بمعنى « إلا أن » أو « إلى أن » فيكون (تقرضوا) في موضع نصب بأخبار « أن » أو بأو على رأى وقيل إن « أو » عاطفة على (تمسوهن) وإنما خالف الأفلون الظاهر في « أو » لأحد أمرين : إما أنها إذا جعلت بمعنى « أو » كان المعنى : لاجتراح عليكم فيما يتعلق بجهور النساء أن تطلقن النساء إذا اتى أحد هذين الأمرين ، وإذا استلزمت ذلك لم يستقم لأنه ينتفى أحد الأمرين وهو القرض ، فيجب صدق المثل بالمسبب أو بنفى المسبب ، وهو أحد الأمرين فيلزم نصف ما فرض ، فلا يصح نفي الجناح عند انتفاء أحدهما . والثاني أن المطلقات المفروضات لهن قد ذكرت ثانياً وترك ذكر الموسسات لما تقدم من المفهوم ، فلو كانت العاطفة لكان المفروضات في المذكور للموسسات ، وليس الأمر كذلك . وإذا جعلت « أو » بمعنى « إلا أن » خرجت عن مشاركة الموسسات فلم يلزم ظهور دخولهن معهن . ولذلك لم ير مالك للمطلقات المفروض لهن قبل المسبب متممة . لأنه يرد دخولهن في الآية لما ذكرت ثانياً وجعل المتممة للموسسات خاصة أو لغير الموسسات ولغير المفروض لهن . قال ابن الحاجب : ويمكن أن يقال عن الأول : لا يلزم أن يكون المعنى : ما انتفى أحدهما بل المعنى مالم يمكن أحدهما ، وقرئ بين أن يقول القائل انتفى أحد الأمرين وقوله ما كان واحد من الأمرين ؛ فإن الأول لا ينفي إلا أحدهما لأنه نكرة ليس في صريح سياق النفي ، والثاني ينفيهما جميعاً لأنها نكرة في صريح سياق النفي ، فاذن لا فرق في المعنى بين أن تكون « أو » بمعنى « إلى أن » وبين أن تكون العاطفة . وكان حملها على العاطفة أولى لأنه الأكثر . وأما الثاني فلا يلزم من مشاركتهم الموسسات فيما ذكر مشاركتهم فيما وراء ذلك . هذا مع أنه قد ذكر ثانياً ما يدل على انتفاءهم المشاركة : انتهى كلام ابن الحاجب . وهو في غاية السداد فرحمه الله ما أصبح ذهنه ، وقد أشرنا فيما تقدم إلى ما ذكره من الفرق بين نفي أحد الأمرين ، وقولنا لم يوجد أحد الأمرين فهو حق لاشك فيه . وقد تحرر أن ( مالم تمسوهن أو تقرضوا ) متعلق بخبر لاجتراح وإن « أو » باقية على حالها وإنه يحتمل أنها بمعنى « إلا أن » لكنه تكلف من غير ضرورة . وعلى كلا التقديرين المعنى مالم تكونوا مسستين أو فرضتم ، لأن أحد الأمرين المسبب لاجتراح هو الواقع قبل الطلاق فلا بد من مجازإما في « تمسوهن » بمعنى : تصك ، نه أنه

مستوهن ، وإما بأن الاستقبال الذي دلت عليه «ان» بالنسبة الى الخطاب لا إلى  
الطلاق . ولو جعل ( ما لم أعوهن أو ترضوا ) متعلقاً ( بطلقن ) سلم عن هذا  
المجاز ، لكن يمارضه ما قدمناه مما رجح تعلقه بخبر ( لا جناح ) فلذلك اخترناه  
لكن يرد على كلام ابن الحاجب شيء ، وهو أنه هنا جعل التريدين المس والفرس  
ولم يمد حرف النفي ؛ وهو حق في قوله تعالى ( يوم يأتي بعض آيات ربك  
لا ينفع نفساً إيماناً لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً ) فدرجة لا ينفع  
نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أولاً <sup>(١)</sup> لم تكن آمنت ولا كسبت في  
إيمانها خيراً . ومن المعلوم أن التي ما آمنت ما كسبت في إيمانها خيراً فلا وجه  
لعطفه عليه لأنه لا يفيد فائدة أخرى فاحتيج الى تقدير حرف النفي بل وزيادة  
عليه . وهو أن تقدر « نفساً » حتى تكون النفس الثانية غير النفس الأولى  
لتم الفائدة . فالترديد بين النفسين ؛ لا في نفس واحدة بين شيئين فكأنه قال .  
لا ينفع نفساً لم تكن آمنت من قبل ولا نفساً لم تكن كسبت في إيمانها خيراً .  
ولامتعلق للمعتزلة في الآية على كل تقدير ؛ لأن الإيمان اذا تجرد عن المعصية  
نافع قطعاً بالأجتماع وإن لم يكسب فيه خيراً . فالوجه في العطف ما قدره ابن  
الحاجب أن يكون المعنى لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها لم تكن آمنت أو كسبت  
ويكون في الكلام لف ونشر . أي لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل  
ولا ينفعها كسبها لم تكن كسبت في إيمانها خيراً ، والمقصود سلب النفع الا عن إيمان  
أو كسب الخير ، وهو حق . هذا ما تيسر ذكره في هذه الآية بحسب ما اقتضاه  
البحث الأكوان كان فيها من المباحث غير ذلك والله أعلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : ( مسألة ) جرى البحث في النزالية في أواخر ربيع  
الأخر سنة خمس واربعين وسبعمائة في قوله تعالى ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم )  
فقلت قوله « من » إشارة إلى المسلمين الأحرار ، لأنهم الذين يتدانيون طالباً  
والرقيق لا يتداني غالباً . فقال بعض الحاضرين وهو الولد عبد الوهاب هذا  
يثبت على أن الامام يخص بالمادة والصحيح خلافه فلا يلزم من كون المدانين بين  
الأحرار في الغالب أن يختص الخطاب بهم لأنه عام . قلت لا نسلم وطالت هذه  
الممانعة ولم يتبين للجماعة سند المنع فبيته لهم وهو أن الخطاب أي وهو اسم مبهم  
(١) كذا في الأصل ، ولعل العبارة « لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من  
قبل ولا نفساً كسبها لم تكن آمنت ولا كسبت في إيمانها خيراً » ، فتأمل .

لاعموم له لكنه نعت بالذين آمنوا ولا يلزم من نعتهم بالعام أن يكون عاماً بل هو باق على اطلاقه فتكون جملة « على الاحرار » تقييداً لا تخصيصاً بل أقول انه ليس تقييداً أيضاً بل لبيان المحاطب من هو وكذلك يصرف بأي قرينة اتفق ولا يسمى تخصيصاً كما تقول « هذا » مشيراً الى شخص فيعرف بالاشارة انه المراد بقولك « هذا » ولا يسمى تخصيصاً ولا تقييداً . وليس هذا من باب ماينظر فيه الى باب مدلول اللفظ حتى يدعى تميم النكرة بمعوم صفتها ؛ كما يقوله الحنفية ، لأن ذلك فيما يكون الحكم فيه شرطاً بمقتضاه ، وهذا الحكم منوط بالمقصود بالنداء وهو أمر لادلالة اللفظ عليه بل لما تدل القرائن عليه ، فلا جرم امتنع دعوى العموم فيه والله اعلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى من سورة آل عمران ( تؤتي الملك من تشاء ) يستدل به على جواز تسمية الملك في المخلوق ، بخلاف ماقله القاضي أبو بكر . وانما امتنع التسمية بملك الأملاك لانه يختص بالله تعالى ، وانما قلنا انه يستدل بذلك لأن الأصل انه اذا ثبت المعنى صح الاشتقاق ، فان تحقق النقل الذي قاله أبو بكر كان ذلك مستثنى من هذا الأصل مانعاً من الاستدلال والله أعلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى ( فلما أحس عيسى منهم الكفر ) قال الزحشرى فلما علم منهم الكفر علماً لا شبهة فيه بهلم مايدرك بالحواس قلت هذا وجه محتمل لأن العلم الحسى اجلى من غيره ويحتمل وجها آخر وهو انه أول ما ابتدأ علمه وشعوره بصكفرهم وعبر عنه بذلك لأن الحس طريق العلم ومبدؤه ، فهما وجهان من المجازي التعبير بالاحساس عن العلم سائشان ، والثاني مستعمل في العرف كثيراً وهو اظهر مما قاله الزحشرى والأكثر في « أحس » استعماله هكذا وباعيا ولم يبنوا منه اسم مفعول . وقول الناس « محسوسات » يظن بعض الناس انه اسم مفعول منه جاء على غيره وليس كذلك بل هو من الثلاثي لا تراك تقول الحاسة بالمحسوسات اسم مفعول منها ومعناه الاشياء التي تدرك بالحواس وادراك الحواس طريق في العلم الواصل الى القلب لا نفس العلم التي في القلب وقولهم أحس معناه علم بقلبه علماً مسنداً الى الحس فهو معنى غير الاول ولم يبنوا منه اسم مفعول لاستغنائهم عنه فافهم هذا فان كثيراً من الناس لا يعرفه وهو مما أبرزته الترجمة بالفكر وتأمل الكلام . قوله ( م. ) أنصاري الى الله ؟

فَسال الحواريون نحن انصار الله ( قيل السؤال « عن » عن التصور والجواب بالتصديق قلت « من » وان كان سؤالاً عن التصور فالسائل بها تارة يحجز بمحصل منهم ولكن يسأل عن تعيينه فقوله ( من انصارى ) محمول على ذلك قاله عيسى عليه السلام راجعاً من الله تعالى اقامة ناصر له سائلاً عن عينه فهو سؤال عن التصديق والتصور ولكن اخرجه مخرج التصور ثقة بالله وأدباً مع الله ومع السامعين ؛ فكان الأكمل في حقه السؤال عن التصور وجعل السؤال عن التصديق مطلوباً فيه ؛ والحواريون قطعوا لذلك فأجابوا بالتصديق ليحصلوا المقصودين مما فكأنهم قالوا هنا : من ينصر كهم نحن . وقالوا انصار الله لأن نصرته نصرته الله بمعنى نصرته دينه . وليبينوا أن نصرته لله لا يشوبها غيرها من حظوظ البشرية ؛ وانما فسروا الاحساس بالعلم لأن الكفر يعلم ولا يحس على أنه قد يصحكون بأقوال تسمع واعمال تبصر تكون سبباً للكفر أو دليلاً عليه ؛ فيصح اطلاق الاحساس عليها حقيقة ، ولكن الظاهر في الآية الأولى وفي قوله تعالى ( هل تحس منهم من أحد ) الظاهر أن المراد الابصار حقيقة . ولهذا قال ( أو تسمع لهم دكراً ) انتهى .

### ﴿ التعظيم والمنة في لتؤمنن به ولتنصرنه ﴾

قال رضى الله عنه : الحمد لله الذى عظم نبيه ومن علينا به ، وهذا الى كل خير ، اذ وصل سبحانه بسببه . وبعد فقد حصل البحث في تفسير قوله تعالى ( واذا اخذ الله ميثاق النبين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول ول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ) وقول المفسرين هنا ان الرسل هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وانه ما من نبي الا اخذ الله عليه الميثاق انه ان بعث محمد في زمانه لتؤمنن به ولتنصرنه ويوصى امته بذلك ؛ وفي ذلك من التنويه بالنبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم قدره العلى ما لا يخفى ، وفيه مع ذلك انه على تقدير مجيئه في زمانهم يكون مرسل اليهم فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم الى يوم القيامة ويكون الانبياء وأممهم كلهم من امته ويكون قوله : « بعثت الى الناس كافة »<sup>(١)</sup> لا يختص به الناس من زمانه الى يوم القيامة بل يتناول من قبلهم ايضاً ، ويتبين بذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » وان من فسر به علم الله بأنه سيصير نبياً لم يصل الى هذا المعنى لأن علم الله محيط بجميع الاشياء ووصف النبي ﷺ بالنبوة

(١) قطعة من حديث ذكره في الجامع الصغير وقال رواه ابن سعد عن خالد

ابن معدان مرسل .

في ذلك الوقت ينبغي أن يفهم منه أنه أمر ثابت له في ذلك الوقت ولهذا رأى اسمه آدم مكتوباً على العرش « محمد رسول الله » (١) فلا بد أن يصح ذلك معنى ثابتاً في ذلك الوقت ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير في المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وآدم بين الروح والجسد لأن جميع الأنبياء يعلم الله نبوتهم في ذلك الوقت وقبله فلا بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلها أخبر بهذا الخبر اعلماً لأمته ليعرفوا قدره عند الله فيحصل لهم أخير بذلك. فإن قلت : أريد أن أفهم ذلك القدر الزائد فإن النبوة وصف لا بد أن يكون الموصوف به موجوداً وانما يكون بعد بلوغ أربعين سنة أيضاً . فكيف يوصف به قبل وجوده وقبل إرساله فإن صح ذلك فغيره كذلك. قلت قد جاء أن الله خلق الارواح قبل الاجساد فقد تكون الاشارة بقوله : كنت نبيا الى روحه الشريفة صلى الله عليه وسلم والى حقيقته والحقائق تقصر عقولنا عن معرفتها وانما يعلمها خالقها : ومن أمده بنور الهى ثم ان تلك الحقائق يؤتى الله كل حقيقة منها بما يشاء في الوقت الذى يشاء ، لحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من قبل خلق آدم آتاه الله ذلك الوصف بأن يكون خلقها متهيئة لذلك وأفاضه عليها من ذلك الوقت ، فصار نبياً وكتب اسمه على العرش وأخبر عنه بالرسالة ليعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده لحقيقته موجودة من ذلك الوقت ، فان تأخر جسد الشريف المتصف بها واتعاب حقيقته بالأوصاف الشريفة المفاضة عليه من الحضرة الالهية حاصل من ذلك الوقت ، وانما يتأخر البعث والتبليغ لتكامل جسده صلى الله عليه وسلم الذى يحصل به التبليغ ، وكل ماله من جهة الله تعالى ومن جهة تأهل ذاته الشريفة وحقيقته معجل لا تأخر فيه وكذلك استنبأؤه وابتأؤه الكتاب والحكم والنبوة ، وانما المتأخر تكونه

( ١ ) رواه الحاكم والبيهقي وابن عساكر في قصة توبة آدم من رواية عبد الرحمن ابن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده . قال البيهقي تفرد به عبد الرحمن وهو ضعيف قال البغاري : ضعفه على بن المديني جداً وتكلم فيه غير واحد . وهذا الحديث من أنكره وأضعف ما روى عبد الرحمن ، وما تكلفه للضعف رحمه الله في معنى الآية من قبيل هذا الحديث ضعيف مثله لمن تأمله فان بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس انما هي بتوجه الخطاب التسلطى اليهم بكلامه وأمره وذلك لم يكن الا من أول نزول القرآن عليه . ونبينا صلى الله عليه وسلم أغنى بحامده التي أتى الله عليه بها عن هذه التكلفات . والله أعلم .

وتنقله إلى أن ظهر صلى الله عليه وسلم وغيره من أهل الكرامة : ولا تغفل بالأنبياء بل بفهمهم قد يكون افاضة الله تلك الكرامة عليه بعد وجوده بعدة كما يشاء سبحانه وتعالى ، ولا شك أن كل ما يقيم فاهة تعالى عالم به من الاول ، ونحن نعلم علمه بذلك بالأدلة العقلية والشرعية ويعلم الناس منها ما يصل اليهم عند ظهوره لهم منهم نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل عليه القرآن في أول ما جاءه به جبريل صلوات الله وسلامه عليه ، وهو فعل من أفعاله سبحانه وتعالى من جملة معوماته من آثار قدرته وإرادته واختياره في محل خاص يتصف بها ، فهاتان مرتبتان الأولى معلومة بالبرهان والثانية ظاهرة للعيان ، وبين المرتبتين وسائط من أفعاله سبحانه وتعالى تحدث على حسب اختياره سبحانه وتعالى منها ما يظهر لبعض خلقه حين حدوثه ، ومنها ما يظهر لهم بعد ذلك ومنها ما يحصل به كمال لذلك المحل وإن لم يظهر لأحد من المخلوقين ، وذلك ينقسم إلى كمال يقارن ذلك المحل من حين خلقه وإلى كمال يحصل له بعد ذلك ولا يصل إلى ذلك إلينا إلا بالخبر الصادق والنبي صلى الله عليه وسلم خير الخلق فلا كمال لمخلوق أعظم من كماله ولا محل أشرف من محله يعرفنا بالخبر الصحيح حصول ذلك الكمال من قبل خلق آدم لبني آدم صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى ، وأنه أعطاه النبوة من ذلك الوقت ثم أخذ له المواعيق على الأنبياء وعلى أممهم ليمثلوا أنه المقدم عليهم وأنه نبينهم ورسولهم وفي أخذ المواعيق وهي معنى في الاستخلاف ، ولذلك دخلت لام القسم في (لؤمنن) به ولتنه رنه) . (لطيفة أخرى) وهي كأنها أيمان البيعة التي تؤخذ للخلفاء ولعل أيمان الخلفاء أخذت من هنا فانظر هذا التماثل العظيم للنبي صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى فإذا عرف ذلك فالنبي صلى الله عليه وسلم هو نبي الأنبياء ، ولهذا ظهر ذلك في الآخرة جميع الأنبياء تحت لوائه وهو في الدنيا كذلك ليقه الأمراء صلى بهم ، ولو اتفق مجيئه في زمن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الأيمان به ونصرته . وبذلك أخذ الله الميثاق عليهم فنبوتهم عليهم ورسالتهم إليهم معنى حاصل له ، وإنما اثره يتوقف على اجتماعهم معه فتأخر ذلك الأمر راجع إلى وجودهم لا إلى عدم اتصافهم بتفضيه ، وفرق بين توقف الفعل على قبول المحل وتوقفه على أهلية الفاعل فهنا لا توقف من جهة الفاعل ، ولا من جهة ذات النبي صلى الله عليه وسلم الشريفة ، وإنما هي من جهة وجود المصير المشتغل عليهم ، فلوجود جديهم عصرهم أو أممهم أتباعه بلا شك ، ولهذا يأتي عيسى في آخر الزمان على شريعته وهو نبي كريم

على حالته ، لا كما ظن بعض الناس أنه يأتي واحداً من هذه الأمة فهو واحد من هذه الأمة لما قلناه أن اتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما يحكم بشرية نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن والسنة ، وكل ما فيها من أمر أو نهي ، فهو متعلق به كما يتعلق بسائر الأمة ، وهو نبي كريم على حاله لم ينقص منه شيء ، وكذلك لو بعث النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه أو في زمن موسى وإبراهيم ونوح وآدم كانوا مستمرين على نبوتهم ورسالتهم إلى أممهم والنبي صلى الله عليه وسلم نبي عليهم ورسول إلى جميعهم ، فنبوته ورسالته أعم وأشمل وأعظم وتتفق مع شرائعهم في الأصول لأنها لا تختلف ، وتقدم شريعة النبي صلى الله عليه وسلم فيما عساه يقع الاختلاف فيه من القروع ، أما على سبيل التخصيص وإما على سبيل النسخ أو لا نسخ ولا تخصيص بل تكون شريعة النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الاوقات بالنسبة إلى أولئك الامم ما جاءت به أنبياءهم ، وفي هذا الوقت بالنسبة إلى هذه الأمة هذه الشريعة ، والأحكام تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات .

وبهذا بان لنا معنى حديثين خفيا عنا أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم « بعثت إلى الناس كافة » كنا نظن أنه من زمانه إلى يوم القيامة فبان أنه جميع الناس أولهم وآخرهم ، والثاني قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » كنا نظن أنه بالعلم فبان أنه زائد على ذلك على ما شرحناه وإنما يفرق الحال بين ما بعد وجود جسده صلى الله عليه وسلم وبلوغه الأربعين وما قبل ذلك بالنسبة إلى المبعوث إليهم وتأهلهم لمعاج كلامه لا بالنسبة إليه ولا إليهم لو تأهلوا قبل ذلك وتعلق الأحكام على الشروط قد يكون بحسب المحل القابل وقد يكون بحسب الفاعل المتصرف فهنا التعليق إنما هو بحسب المحل القابل وهو المبعوث إليهم وقبولهم معاج الخطاب والجسد الشريف الذي يخاطبهم بلسانه وهذا كما يوكل الأب رجلاً في تزويج ابنته إذا وجدت كفواً فالتركيل صحيح وذلك الرجل أهل للوكالة وكالته ثابتة ، وقد يحصل توقف التصرف على وجود كفو ولا يوجد إلا بعد مدة وذلك لا يقدح في صحة الوكالة وأهلية التوكيل والله اعلم . انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى في سورة النساء ( فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً ) أقول « أو » هنا يحتمل أن تكون عاطفة على ( يتوفاهن ) فيكون الإمساك الماء ور به مقياً لحدى غايته : الموت أو جعل السبيل ، وجعل السبيل إما مشروعية الحد وإما تقس

(١) وعلى كلا التقديرين فتسميته نسخاً فيه مجوز ولا يلزم ارتفاع الامر به ويحتدل أن لا تكون « أو » عاطفة بل تكون بمعنى « إلا أن » وتكون استثناءً من الأمر بأحكامهم ، كأنه قال أسكوهن في كل حال إلا أن يجعل الله لهم سبيلاً فلا يصحكون مأمورين بذلك . وهذا أحسن المعنيين عندي . وليس بنسخ أيضاً ، لأن النسخ شرطه أن لا يبين غايته في الأول لاعمية ولا مبهمة ، لكنه يشبه النسخ من جهة أن غايته لم تكن معلومة انتهى .

تكلم على قوله تعالى من سورة المائدة ( يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ) وقد كتبنا في كتاب الصلاة .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى : قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً ) الكلام على الآية من وجوه أحدها في سبب نزولها . وذلك أن عثمان بن طلحة الحبشي على ما نقله أهل التفسير أخذ مفتاح الصكبة وتغيب به وأبى أن يدفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت . وقيل : إن علياً أخذه منه وأبى أن يدفعه إليه فنزلت فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم لياه وقال « خذوها يا بني طلحة خالدة مخلدة فيكم أبداً لا ينزعها عنكم إلا ظالم » وذكر المفسرون أن ذلك كان عام الفتح . قال الشيخ الامام : ويرد عليه أن عثمان بن طلحة أسلم قبل الفتح ؛ فكيف يتصور أن يمنع من دفع المفتاح إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسلم ، فهذا يرد على القول الأول أن كان الشخص عثمان وإن كان غيره من أهل بيته أو كان في عام القضاء ، وعلى القول الثاني فلا يرد (٢) ( الوجه الثاني ) في مناسبتها لما قبلها وذلك أن قبلها قوله تعالى ( ألم تر إلى

(١) كذا في الأصل . وفي الكشف ( سبيلاً ) النكاح الذي يستغنين به عن السفاح وقيل هو الحد ؛ لأنه لم يكن مشروعاً في ذلك الوقت .

(٢) قال الحافظ ابن كثير في التفسير ( ج ٢ ص ٤٩ ) ذكر كثير من المفسرين أن هذه الآية نزلت في شأن عثمان بن طلحة بن أبي طلحة العبدري الحبشي وهو ابن عم شيبه بن عثمان بن أبي طلحة الذي صارت الحجابة في نسله إلى اليوم . أسلم عثمان في الهدنة بين صلح الحديبية وفتح مكة هو وخالد ابن الوليد وعمر بن العاص . أما عمه عثمان بن أبي طلحة فكان معه لواء المشركين يوم أحد وقتل كافراً . وسبب نزولها فيه لما أخذ منه النبي صلى الله عليه وسلم



الذين أتوا بصيباً من الكتاب يؤمنون بالحبس والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً) وذلك إشارة إلى كعب بن الأشرف كان قدم إلى مكة ورأى قتلى بدر من المشركين وحرص الكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم . وله في ذلك أشعار ، فسأله من أهدى سبيلاً : النبي صلى الله عليه وسلم أو هم ؟ فقال أنتم كذباً منه وضلالة : فتلك الآية في حقه وحق من يشاركه في تلك المقالة وهم أهل كتاب يحدون عندهم في كتابهم نعمت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذ الله الموائيق على أنبيائهم وأخذ أنبيائهم عليهم أن لا يكتموا ذلك وأن ينصروه ، وكان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخافوا فيها ؛ وذلك مناسب لقوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ) ولا يرد على هذا أن قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ، وزول ( إن الله يأمركم ) في الفتح ، وقريباً منه وبينهما نحو ست سنين ، لأن المناسبة لا يشترط فيها اتحاد الزمان إنما يشترط اتحاد الزمان في سبب النزول . وأما المناسبة فلا ، لأن المقصود منها بيان سبب وضع هذه الآية في هذا الموضع ، والآيات كانت تنزل على أسبابها ويأمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في المواضع التي يعلم من الله تعالى أنها مواضعها بحكم وإبراز منها ما يظهر ظهوراً قوياً للعباد : ومنها ما قد يخفى ومنها ما يظهر ظهوراً قوياً وذلك كاستنباط العلل الشرعية ؛ ومن جهة المناسبة أيضاً أنه لما توعد الذين كفروا ووعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم على ما أمرهم مفتاح الكعبة يوم الفتح ثم رده عليه ، ثم روى الحافظ عن ابن اسحاق في قصة ذلك إلى أن قال : ثم جلس رسول الله ﷺ في المسجد فقام إليه علي بن أبي طالب ومفتاح الكعبة في يده فقال : يا رسول الله اجتمع لنا الحجابة والسقاية . فقال ابن عثمان بن طلحة فدعى له . فقال : هاك مفتاحك يا عتيب ، اليوم يوم وفاء وبر . وروى ابن مردويه عن ابن عباس قال لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة دعا عثمان بن طلحة فلما أتاه قال له : أرتى المفتاح ، فأثابه به . فلما بسط يده إليه قام إليه العباس فقال : يا رسول الله اجتمع لي مع السقاية . فكشف عثمان يده . فقال صلى الله عليه وسلم : أرتى المفتاح يا عتيب . فبسط يده يعطيه فقال العباس مثل كلمته الأولى : فكشف عثمان يده فقال صلى الله عليه وسلم : يا عتيب إن كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فهاهنا ، فقال هاك بأمانة الله . قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتح الكعبة ووافق الحديث إلى أن قال ثم نزل عليه جبريل فيما ذكر لنا برد المفتاح ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( إن الله يأمركم - الآية ) .

من أذاه الأمانات التي هي مجاميع الأعمال والمخالفات (الوجه الثالث) : أحوال  
سبب العموم الوارد عليه ودخول ما به المناسبة ، أما دخول السبب فقد  
قال العلماء أنه قطعي لأن العام يدل عليه بطريقتين : أحدهما العموم ، والثاني  
كونه وارداً لبیان حكمه . ولذلك رد الشافعي على من يقول في قوله صلى الله  
عليه وسلم : « الولد للفراش » أن الفراش الزوجة . وقال : إن الحديث إنما هو  
وارد في أمة والقصة مشهورة في قضية عبد بن زمة ، ولذلك لما بالغ في أنه  
لا يجوز إخراج السبب توهم بعض الناس أنه يقول العبرة بخصوص السبب  
لا بعموم اللفظ ، وليس كما توهمه . والصحيح من مذهبه ومذهب غيره أن  
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . والمقصود أن سبب النزول لا يجوز  
إخراجه . قال الشيخ الإمام : وهذا عندي ينبغي أن يصحكون إذا دلت قرآن  
حالية أو مقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمل بطريق الوضع لاحتالة  
والا فقد تنازع المصنف في دخوله وضماً تحت اللفظ العام ويدعى أنه يقصد المتكلم  
بالعام إخراج السبب وبيان أنه ليس داخل في ذلك الحكم فإن الحنفية أن يقولوا  
في حديث عبد بن زمة : « أن قوله : الولد للفراش <sup>(١)</sup> » وإن كان وارداً في أمة  
فهو وارد لبیان حكم ذلك الولد ، وبيان حكمه أما بالثبوت أو بالانتفاء فإذا ثبت  
أن الفراش هي الزوجة لأنها التي يتخذها الفراش غالباً وقال « الولد للفراش »  
كان فيه حصر أن الولد للحرمة ويعتقضى ذلك لا يصحكون للامة ، فكان فيه بيان  
الحكمين جميعاً : نفى السبب عن المسبب وإثباته لغيره ، ولا يليق دعوى القطع  
يقينا ، وذلك من جهة اللفظ . وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم الفراش هل هو  
موضوع للحرمة والامة الموطوءة أو للحرمة فقط ؟ فالحنفية يدعون الثاني ، فلا  
عموم عندهم له في الامة فتخرج المسئلة من باب أن العبرة بعموم اللفظ وبخصوص  
السبب إلى ما كنا <sup>(٢)</sup> فيه ، نعم قوله في حديث عبد بن زمة « هو لك يا عبد الولد  
للفراش وللماهر الحجر » بهذا التركيب يقتضى أنه ألحقه به على حكم السبب ،  
فيازم أن يكون مراد من قوله « الفراش » فليصح لذلك ، ولا يقال : إن الكلام  
إنما هو حيث تحقق دخوله في اللفظ العام وضماً ، لأننا نقول : قديتوهم أن يكون  
(١) روى البخاري ومسلم وغيرهما عن عائشة رضي عنها قالت « اختصم سعد  
ابن أبي وقاص وعبد بن زمة ، فقال سعد : يا رسول الله ، ابن أخي عتبة  
ابن أبي وقاص ، عهد إلى فانه ابنه انظر إلى شبهه . وقال عبد بن زمة : هذا  
أخي ، ولد على فراش أبي - الحديث . (٢) في الأصل « ماله فيه » .

«اللفظ جواباً للسؤال يقتضى دخوله فيه فأردنا أن ننسب على أن الأمر ليس كذلك والجواب : أنما يقتضى بيان الحكم وإنما أردنا أن دعوى من ادعى أن دلالة العموم على سببه قطعية يمكن المنازعة فيها بالنزاع في دخوله تحت العام وضماً لا مطلقاً والمقطوع به أنه لا بد فيه من بيان حكم السبب بدخوله في ذلك أو لخروجه عنه ، ولا يدل على تعيين واحد من الأمرين ، وهذا في السبب ، أما الواقع في مناسبات الآيات كشأن هذه الآية فقضية عثمان بن طلحة وأردبها من قوله ( الأمانات ) لاشك فيه لما قلناه فانه السبب ، وأما إرادة اليهود بإدغامهموا به من الأمانات فيحتمل أن يقال : أنه كالسبب فلا يخرج . ويكون مراداً من الآية قطعاً ويحتمل أن يقال : انه لا ينتهي في القوة الى ذلك لأنه قد أراد غيره ؛ وتكون المناسبة لشبهه به والمناسبة أقرب إلى المشابهة ، ولا يقتضى أن يكون بعض أفراد ما يناسبه ؛ وهذا الاحتمال أقرب ؛ فصارلفظ « الأمانات » متفاوت دلالاته على ثلاث مراتب : إحداهما قصة عثمان بن طلحة ودلالته عليها قوة جداً قطعية لأن هنا اللفظ في من الإراد بيان حكم غيره . الثانية . المناسبة ودلالته عليها دون الأولى وأقوى من العموم المجرد الثالثة ماسواهم من الأمانات ودلالته عليها دلالة العموم المجرد ، ولاخلاف هنا انه لا يقتصر على السبب لأن الخلاف في أن العبارة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب محله اذا لم تدل قرينة على العموم ، وهنا دلت قرينة وهى المدلول عن اللفظ المفرد إلى الجمع ، فان سبب النزول أمانة واحدة ، فلو أريدت وحدها لأفرد اللفظ الدال ، فلما جمع دل على أن المراد العموم . نعم من ينسكرك العموم من الواقعة ويقول أن العموم لاصيغة له يليق به التوقف في دلالاته على ماسوى السبب فلا يليق به التوقف فيه لأن دلالاته عليه لامت جسة العموم بل لدلالة الجواب على السؤال .

( الوجه الرابع ) الحكم بأن الألف واللام للعموم بشرطه ، فإذا ورد على سبب قد يقال انه مبهود فيحمل عليه العهد ، ولكن الجواب عن هذا في الآية وما أشبهها من المواضع ما أشرنا إليه الآن من المدلول عن اللفظ المفرد إلى الجمع والمهمود مفرد لا جمع فتعذر الحل على المبهود . لذلك نقول انه للعموم .

( الوجه الخامس ) في كون العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد أسند الخلاف إليه حتى قال امام الحرمين : الذي صح عندنا من مذهب الشافعى أن العبارة بخصوص السبب ، وكذلك قاله الغزالي في المنحول ، ولكن الصحيح خلافه . ومن يطلق الكلام في هذه المسئلة والتحقيق التفصيل ، وهو أن الخطاب اما أن يكون

جواباً لسائل أولاً فإن كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أولاً ، فإن لم يستقل فلا خلاف انه على حسب الجواب ان كان عاماً فعام وان كان خاصاً فخاص ، وان استقل وهو عام فالذى يتجه القطع بأن العبارة بعموم اللفظ لأن عدول المجيب عن الخاص الممثل عنه الى العام دليل على ارادة العموم وان لم يكن جواباً لسائل بل واقعة وقعت فاما أن يرد في اللفظ قرينة تشبه بالتميم كقوله ( والسارق والسارقة ) والسبب رجل سرق رداء صفوان <sup>(١)</sup> . فالإتيان بالسارقة معه قرينة تدل على عدم الاقتصار على المهود . ولذلك جمع الأيدي في هذه الآية ، وإن لم تكن ثم هذه القرينة وكان معروفاً بالألف واللام فتتضمن كلامهم الحل على المهود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فتسكون دليلاً على العموم ، إذ ، كان العموم بأى لفظ غير الألف واللام فيحسن أن يكون محل الخلاف هل يعتبر العموم أو خصوص السبب . ( الوجه السادس ) يحىء هذه الجملة مقصولة بغير عطف لكامل الاتصال بينها وبين ما قدمناه من المناسبة لأن المراد من الاتصال أن يكون معنى الاول قد تم بكامله ولا يكون الثانى تكملة له وان كان بينهما مناسبة . ( الوجه السابع ) مجيئها مؤكدة بأن دون « اللام » انما يؤتى بها مع « ان » للرد على منكر ولا منسكركم بمضمون هذه الجملة فإذ لم يجمع بين تأكيدين واقتصر على التأكيد نأن لأنه يكفى في المقصود ولم يخلها من التأكيد بالسكينة اهتماماً بشأن هذا الحكم العظيم ولتحقيقه . ( الوجه الثامن ) قوله ( بأمركم ) هل هو للوجوب أو للندب ؟ وتقدم على ذلك مقدمة وهى ان صيغة الامر حقيقة في القول المخصوص مجاز في غيره على الصحيح المشهور ، والقول المخصوص صيغة « افعل » وقد وردت مستعملة في خمسة عشر معنى وأزيد ، واحتلفوا في موضوعه على ثمانية مذاهب ، أصحها انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره ، هذا في صيغة « افعل » واما صيغة « ألف ميم را » فكللام الامام انها منلها ، وكلام ابن الحاجب يقتضى انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، فعلى هذا ( بأمركم ) محتمل لأن يكون أريد به حقيقة فلا يكون فيه دليل على الوجوب بعينه فشى من الأمانات لكننا لم ندليل من خارج وجوب كثير من الامانات ، ويحتمل أن يكون ( ١ ) في قول المصنف رحمه الله انها نزلت في درع صفوان نظر . فان ألواحدى ذكر في آيابه انها نزلت في قصة طعمة بن أريق ؛ ولم يذكر أحد من المفسرين في سبب نزول هذه الآية قصة الذى سرق درع صفوان بن أمية من المسجد . وقصة درع صفوان رواها الامام احمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه .

أُريد به الوجوب . وحينئذ يلزم منه التخصيص والمجاز ؛ أما التخصيص فلأن بعض الأمانات مندوب غير واجب ، وأما المجاز فلأنه استعمل الموضوع الأعم في المعنى الأخص فهو لفظ مستعمل في غير موضوعه ؛ فيكون مجازاً . وهذا بحث مطرد في كل أعم استعمل في أخص . وبعضهم يفصل فيه فيقول : إن استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم فهو حقيقة ؛ وإن استعمل فيه باعتبار خصوصه فهو مجاز . وهذا التفصيل لا حاجة إليه ، لأنه إذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص ، وقوله : باعتبار سبب في الاستعمال ؛ فهو كاستعمال الأسد في الشجاع باعتبار الشجاعة ؛ وإن أراد بقوله باعتبار أنه لا يستعمل الا في الأعم فذلك إحالة لفرض المسئلة لأن فرض المسئلة أنه استعمل في الأخص . ( الوجه التاسع ) الكاف والميم في ( يأمركم ) خطاب يدخل فيه بطريق السبب عثمان بن طلحة على القول الأول وعلى القول الثاني . ويدخل فيه بطريق العموم كل من أؤتمن على شيء أو حصلت فيه أمانة من المكلفين الموجودين عند نزول هذه الآية من المؤمنين والكافرين إذا قلنا بالكافر مكلف بالفروع ، ومن غير المكلفين ممن يعقل الخطاب من الآدميين الموجودين إذا جعلنا الأمر للندب ؛ وعقلناه بالصبي ومن يوجد بعد ذلك ، وإذا قلناه خطاب المواجهة لا يقتصر على الموجودين - كما هو مذهب الخنابلة وبعض الأصوليين - ولا كثرون أنهم يدخلون في الحكم لافي اللفظ . ( الوجه العاشر ) مخاطبون مأمورون بأداء الأمانات إلى أهلها . فلا بد من المغايرة بين المخاطبين وأهل الأمانات إذا جعلنا الخطاب شاملاً لكل المباد ، فكيف تقع المغايرة بينهم وبين أهل الأمانات ؟ والجواب أن الخطاب لكل فرد ، فكل واحد من العباد مأمور بأداء الأمانة إلى أهلها ومع هذا لا يمتنع العموم فيها . فإذا كان كل منهم مؤتمناً وله أمانة كان كل منهم مأموراً بالأداء إليه ( الحادي عشر ) قوله تعالى ( أن تؤدوا ) مقول ثانی ليأمركم ، وأصله بحرف الجر ثم توسع فيه وعدى الفعل إليه بنفسه . وليس هذا من باب نزاع الخافض فإن ذلك شاذ وهذا فصيح ؛ وإنما هو على التوسع في الفعل لا سيما مع « أن » و « أن » فإنه يكثر حذف الجرم معها وهذا الفعل مع الاسم هو على الصريح في قوله : « أمرتك الخير » ومنه : بالغير ومن الدليل على أن الأصل فيه أن يكون بحرف الجر أن حقيقة المأمور غير حقيقة المأمور به . والمأمور من ورد عليه الأمر والمأمور به ما استدعى حصوله من المأمور ؛ فهذا متغايران فكان حذف الباء من الثاني توسعاً لا أصالة .

وابن عصفور عد أفعالا تتمعدى الى واحد بنفسها والى الثانى بحرف الجر ،  
وهى « أصار ، واستغفر ، وأقر ، وصمى ، ولهى ، ودعا » وزاد غيره « ودع ،  
وصدق » وزاد غيرهما أفعالا آخر منها « وعد ، وأنذر » وغيرهما وأورد ابن  
عصفور على ما يتمعدى بنفسه وبحرف الجر أن يكون الفعل ضميماً قوياً فى حالة  
واحدة ، ويحجب عنه بأنه لا امتناع من ذلك بالنسبة الى وضعين . ( الوجه الثانى  
عشر ) مقتضى الآية اذا حملنا الامر على الوجوب أن يجب أداء الأمانات . والفقهاء  
قالوا : ان الواجب فى الوديعة التمكن لا التسليم ؛ فاما أن يقال بأن المراد  
بالأداء القيام بما يجب من أمرها ، وذلك فى الوديعة حاصل بالتسكين والتخلية  
وأن لا يحجبها ولا يخون فيها ولا يفرط ، لكن استعمال الاداء فى ذلك مجاز . وأما  
أن يحتاج الى جواب آخر ، والأقرب الاول . فان الأمانات كثيرة منها غسل الجنابة ،  
والرضوء وغير ذلك . فلو حملنا الاداء على الرلم يطرء فى جميع مواضعها ، فيحمل على  
ما قلناه من القيام بها . فاجبوا ذلك فى كل شئ بحسب . ( الوجه الثالث عشر ) مقتضى الآية  
الامر بذلك سواء أطلب بها صاحبها أم لا ، لكن الفقهاء لم يطلقوا ذلك . ومقتضى  
كلامهم أنه لا يجب إلا عند الطلب واختلقوا فى الدين هل يجب ادائه قبل الطلب أم لا ؟  
وإذا كانت الآية تبدل على وجوب ذلك فى الأمانة قبل الطلب ففى الدين أولى فيحسن فى  
الآية أن يحمل دليل الاحذال على الوجوب . فلو ادعى الدين الحال قبل طلبه إلا أن رضى  
صاحبه بتأخيرها . وهذا إذا لم يكن سببه معصية فان كان معصية وجب . ( الوجه الرابع  
عشر ) إذا مات المودع ولم توجد الوديعة فى تركته ففيه كلام طويل كتبناه فى  
تصنيف مسعى بالصنعة<sup>(١)</sup> فى ضمان الوديعة ، ويتعلق بهذه الآية منه أن يحسن  
أن يحمل حجة للتضمنين من جهة أنه مأمور بأدائها ولم يفعل وفاته وعدم  
وجدانها فيضمنها فى تركته . ( الوجه الخامس عشر ) قوله ( الأمانات ) يحتمل  
أن يراد ما يؤتمن عليه لأنه الذى يؤدى فيكون قد عبر عن المؤتمن بالأمانة  
بجائزاً ، ويحتمل أن يراد به حقيقة الأمانة ، وأدائها هو القيام بواجبها لان  
الأمانة تقتضى ذلك ، والأمانة اسم إما للأتمان وإما لقبول الأمانة وكسلاهما  
يمكن أن يفسر به قوله الأمانة فى قوله تعالى : ( إنا عرضنا الامانة ) .  
( السادس عشر ) قوله تعالى ( إلى أهلها ) يرجع أن المراد ما تؤتمن عليه لأنها

---

(١) كان فى الاصل بياض وصححتها من فهرس دار الكتب المصرية فى فقه  
الشافعى وهى رسالة مخطوطة مع غيرها رقم (٩١٧) ومن العجيب أن ولد المصنف  
الشيخ عبد الوهاب لم يذكرها فى مؤلفاته والده الذى ترجم له فى طبقات الشافعية .

التي توصف بأنهم أهلها وأما المصدر فتسبته إليهما على السواء (السايع عشر) قوله تعالى : ( وإذا حكمت بين الناس أن تحكموا بالعدل ) وهو يوافق قولنا أن الامر حالة المباشرة ولا يجوز أن يكون معمولاً ( لتحكموا ) لأن معمول المصدر لا يتقدم عليه ، والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين الظرف وغيره ، ولا يجوز أن يقال : أنه معمول ( لحكمتم ) كما يقوله ابن الحاجب وغيره في « إذا » حيث وقعت شرطاً . وإنما قلنا أنه هنا لا يجوز ذلك لأنه حينئذ لا بد لها من جواب . وجوابها إنما يكون جملة ، وقوله ( أن تحكموا ) ليس جملة فلا يصلح أن يكون جواب الشرط ، فلذلك يتعين أن تكون هنا ظرفية ولو كان موضع ( أن تحكموا ) جملة كما لو قال : وإذا حكمت فاحكموا بالعدل فإن الكلام في العامل في « إذا » على الخلاف المشهور ، هل هو الجواب أو الفعل المضاف إليه « إذا » هذا من جهة الصناعة . وأما من جهة المعنى فالحكم بالعدل مأثور به بمقتضى الجملة الشرطية معطوفة على المأمور به الذي هو أداء الأمانات ، فيكون مضمونها مأموراً به أيضاً ، ومضمونها هل هو الجواب على تقدير الشرط . فيكون هو مادل عليه الأمر المشروط ، أو هو ربط الجواب بالشرط فيكون غيره ؟ فيه نظر يحتاج الى تأويل . ( الثامن عشر ) « العدل » مصدر عدل يعدل عدلاً ؛ وبينه وبين الحكم عموم وخصوص من وجه . فإن العدل قد يكون قولاً غير حكم . قال الله تعالى ( وإذا قلتم فاعدوا ولو كان ذا قربى ) وقال تعالى ( بالأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ) ( لا إفراز بالحق عدل وليس بحكم ، والحكم قد يكون عدلاً وقد يكون جوراً . ( التاسع عشر ) الباء في « بالعدل » للاستعانة وقد يقال : الاستعانة أو السببية إنما تدخل على شيء مغاير للفعل يستعان عليه به أو يكون سبباً فيه ؟ والحكم ليس خارجاً من العدل ، فكيف يكون العدل سبباً أو مستعاناً به فيه ؟ والجواب بأحد وجهين : أما أن نقول : لما كان الحكم الذي هو عدل نوعاً من الحكم والنوع أحص من الجنس والأخص غير الأعم جاز أن يجعل سبباً في حصول الأعم أو مستعاناً به عليه ؛ كقولك : تحركت بالقيام . وأما أن يجعل العدل قد نقل عن المصدر الى المفضى به . ونظير ذلك « القول » « والكلام » « واللفظ » وما أشبهها تارة ويراد بها نفس اللفظ وهو المصدر ، وتارة يراد بها الملقوظ به فلا يكون مصدرراً وحينئذ تدخل الباء عليه ، كقولك : تكلمت بكلام . وعليه قوله تعالى ( أن تكلم بهذا ) ( العشرون ) قوله تعالى ( إن الله نعماً يعظكم به ) هي

« نعم » و « ما » أدغمت إحدى المبهين في الأخرى ، التزم كسر العين لاجل ذلك انتهى .  
قال قاضى القضاة ولده تاج الدين سلمه الله هذا آخر ما وجدته بخط سيدى والدى  
أحسن الله اليه فى الكلام على هذه الآية رأيت بخطه فى بعض المسودات . وقد عدم ما قبله .  
وما يتعلق بالآية : ( إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ) قال  
الشيخ الامام رحمه الله : إذا حصر بين يدى القاضى خصمان وظهر له الحق لاحدهما  
على الآخر وقد يكون الذى ظهر عليه الحق كبيراً يخشى القاضى منه وهو بائى  
قبول الحق فلا يخلص القاضى من الله الا أن يحكم عليه ، هذا شئ لا بد منه .  
وهو فى حالة حكمه على مراتب أحسنها أن يستحضر عظمة الرب سبحانه وعظمة  
أمره وحقارة نفسه وأنه عبد حقير لا يزن جزءاً من ألف جزء من جناح بعوضة  
أمره رب جلجل قاهر مالك لقلبه ولسانه وجميع جوارحه متصرف فيه بكل  
ما يشاء وهو حاضر معه قد غمرت هيبته قائل له احكم ، فلا يسمع الا امتثال  
أمره وتنفيذ حكمه ولا يستحضر مع ذلك شيئاً من صفات المحكوم عليه .  
( المرتبة الثانية ) أن يكون الباعث له على الحكم شقيقته عليه وانفاذه من الظلم  
وهى حالة حسنة أيضاً فيها نصره وهو منعه من الظلم ، والشفقة على عباد الله  
من خير الخصال ولكن الحالة الأولى أكمل ( المرتبة الثالثة ) أن يكون الباعث  
له على الحكم ما يرجوه من ثواب الله على الحكم ويخشاه من عذاب الله على  
عدم الحكم وهى حالة حسنة دون الحالة الثانية . وهذه الاحوال الثلاثة لا يخشى  
عليه فيها . ( الحالة الرابعة ) أن يقوى نفسه بالحق على ذلك الكبير لكونه على  
الباطل ، فان للحق صولة وقوة وهو ملجئ إذا تمرد وخلص لله . لكن يخشى  
عليه أن يكون للنفس فيه حظ لأنها تحب العلو فتدخل الامر الذى يبنى الامر  
النفسانى فالسلامة أولى . ( وحالة خامسة ) وهو أن يحكم بالحق من غير استحضار  
شئ من ذلك وهى حسنة أيضاً أحسن من الحالة الرابعة ودون الثالثة التى قبلها .  
وما أظن بقى من الاحوال شئ . هذا بالنسبة إلى القاضى العادل وهو الذى  
يستحق أن يسمى قاضياً : أما القاجر الذى يراعى الكبير فيمتنع من الحكم عليه  
فان كان ذلك قبل ظهور الحكم له ولصكك بعدما ظهرت مخايله فراعى الكبير  
فدفع الخصومة لالاشكلها من جهة الله تعالى ولكن لخشية ما يترتب عليها من  
معاداة الكبير ، فهذا من أقبح صفات القضاة لا يفعله الا قليل الدين وهو حرام  
لأنه خذلان المظلوم الواجب نصره وامتناع من الحكم والنظر فيه الواجب عليه  
والمالاة على الظلم ، وأقبح من ذلك أن يكون بعد ظهور الحكم قبل قيام الحججة



وفي هذه الحالة تارة يكون الحكم مختلفاً فيه ولكن مذهب القاضى بخلافه وقد تركه القاضى لأنه بل للكبير ، وهذا حرام ، وتارة يكون مجمعاً عليه ويكون تركه لما قلناه ولكن القاضى تركه غير مستحل فهذا أشد محرماً ولا يفتقر ، وتارة مع ذلك يستحل فيكفر . والتحرير في المراتب الأربع المتقدمة محله إذا كان القاضى متمكناً أما إذا كان هناك ظالم يمنع من الحكم بحيث يصل الأمر إلى حد الإكراه فإنه يرتفع التحريم ، وأما المرتبة الخامسة وهى الاستحلال فإنه أمر قلى لا يتصور الإكراه عليه فلا يرتفع حكمه والله أعلم .

ومن كلامه على الآية كتيبته في باب إحياء الموات قوله تعالى ( وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا ) قال الشيخ الإمام رحمه الله : لا شك أن الأشياء كلها لله تعالى فقوله « بزعمهم » إما أن يكون متعلقاً بما اقتضاه كلامهم من التقسيم ، وكأنهم قالوا : هذا لله وحده وهذا لشركائنا ؛ فلهذا شعر صدر كلامهم بالقسمة الباطلة أردف الصدر بقوله « بزعمهم » أو لأنهم جعلوا الذى لله هو الأردأ ، فلو خطر في قلوبهم هذا ذلك مع الوصف الردى الذى هو سبب جعلهم وقولهم . وقد يتعلق به من يقول : العدة إذا تولى طلت تعلقت بالجميع لأن « بزعمهم » حكمه حكم الصفة ؛ وقد توسط بين قولهم ( هذا لله ) وقولهم ( هذا لشركائنا ) وهو ضعيف ، والصواب اختصاص الصفة المتوسطة بما قبلها وكذا انهموم القلب ضعيف . وإنما سببه ما قدمناه من التقسيم ، ويحتمل أن يكون معناه : ظنوا أنه إنما صار لله بقولهم ، ويكون ذلك معنى قوله « بزعمهم » وهو لله هو وغيره من غير قولهم . فقولهم لم يقد شيئاً إلا وبالا عليهم وتقسيماً باطلاً من عند أنفسهم واعلم أن قوله « بزعمهم » لم توسط بين كلامهم من لفظهم حتى يكون كالصفة المتوسطة بين كلامى الشخص الواحد ؛ لأن « بزعمهم » ليس من كلامهم وإنما هو من كلام الله تعالى متعلقاً بقوله ( فقالوا ) متوسطاً بين جزئى المفعول « قالوا » اللذين هما « هذا لله » و « هذا لشركائنا » فيكون نظير قولك : قال زيد هذا الدرهم لى يزعمه وهذا للشريكى ويكون زيد كاذباً في قوله : هذا للشريكى وصادقاً فى الآخر ، فهو متأخر عن الفعل الذى هو متعلقه متوسط بين جزئى معموله ، فليس نظير المسئلة التى وقع الخلاف فيها . وإنما هى مسألة أخرى ، والجار والمجرور فيها متعلقان بالفعل ، فينتج أن يكون المفعول به كله متعلقاً به ويكون لتوسطه معنى لاجله لم يتقدم ولم يتأخر والذى يظهر من معنى الآية

الكريمة : أن الأشياء كلها لما كانت لله تعالى ملكا واستحقاقا وخلقاً وجملاً  
له مماذراً من الحرث والانعام نصيباً هو إرادة الله تعالى عنه ، ثم أنهم إذا صار جديداً  
نقلوه إلى آلهتهم وإذا صار الذي لآلهتهم بزعمهم رديثاً نقلوه إلى الله تعالى الله عما  
يشركون ، وذكر سبحانه عنهم هذه القبائح فكان جعلهم ذلك قبيحاً وقولهم  
قبيحاً : فتوسطت النسبة إلى زعمهم في وسط كلامهم ليعطف على أوله آخره .  
والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى ( يسئلك الناس عن الساعة قل إنما عليها عند الله ) قال الشيخ الامام  
رحمه الله « قل » أكثر ما ورد في القرآن هكذا بغير فاء ، وفي طه ( ويسئلك  
عن الجبال فقل ) على معنى : أن يسئلك فقل ، وإنما جاء كذلك لأن قبله  
( من أعرض عنه فإنه يوم القيامة وزراً ) ووصفه وهو أثر مستقبل ، فلم  
يكن السؤال وقع . ولكن جرى سببه . وفي سائر المواضع كان السؤال وقع انتهى .  
قوله تعالى ( وجعل منها زوجاً ) قال الشيخ الامام رحمه الله مانعه :  
الفرق بين « جعل » و « خلق »<sup>(١)</sup> أن « جعل » تتمدى لمفعولين إذا كانت بمعنى صير  
وتتمدى لمفعول واحد إذا كانت بمعنى خلق ، قال الزمخشري في سورة الانعام  
أن « جعل » فيها معنى التضمين وفي نسخة « التصيير » تقول جعل كذا من كذا .  
قال تعالى ( وجعل منها زوجاً ) قلت هذا معنى حسن ، وأزيد في تقريره  
أن « جعل » ينفك عنها معنى التصيير . ولكن النسبة مختلفة ، فإذا قلت جعلت  
الطين خزفاً فعنائه صيرت الطين خزفاً فأردت بيان حال المنقول عنه إلى المنقول  
اليه ، وإذا أردت إفادة الحال المنقول اليه تقول جعلت الخزف من الطين أى  
صيرته منه . فالأول يتمدى إلى المفعولين . والثاني إلى مفعول واحد ، وكلاهما  
لم ينفارق معنى التصيير ، ونظير هذا ما قلته أن اختصرت ، تقول اختصر  
النوى المحرر في المنهاج ، وتقول اختصر المنهاج من المحرر . فهذه  
فائدة حسنة قصر كلام النحاة عنها . ولم يفصح بها الزمخشري . وإن  
كان نسه على أصل المعنى ، ويجتمع معنا ثلاثة ألساظ « الجعل » وقد عرف  
معناه و « الخلق » وهو أعم لأنه يصدق مع ذلك لقوله ( أنى خالق بشراً من  
طين ) وبدونه كقوله « أول ما خلق الله القلم »<sup>(٢)</sup> و « الابداع » والفرق بينه  
(١) من هنا إلى قوله في السطر الثاني « لمفعول واحد » غير موجود في الأصل .  
(٢) رواه الامام احمد والترمذي وصححه عن عبادة بن الصامت مرفوعاً بزيادة

ويرى الخلق عند بعضهم أن المخلوق له حظ من المساحة لما في الخلق من الدلالة على التقدير ، والأبداع يتعلق بها لاحظ له في المساحة ، وهى المعانى المجردة وهذا عند من ثبت المجردات الممدندات وهم الحكماء . انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الإمام رحمه الله فى أثناء كلام وقع بين يديه على مسئلة « انا مؤمن ان شاء الله » جر اليه الكلام من قوله تعالى ( أولئك هم المؤمنون حقا ) الحمد لله الذى يسر لنا العلم ، وأعانا عليه ، ونصرنا بطريق الهدى وأرشدنا اليه . وصلى الله على سيدنا محمد الذى حصل لنا كل خير من فيض يديه ؛ وسلم تسليما كثيرا . وبعد فقد علمت ماذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية فى هذا الزمان تسلكوا فى مسئلة « انا مؤمن ان شاء الله » وقالوا ان الشافعية يكتفون بذلك . وسيأتى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرها من الفقهاء لا ينبغى أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضى الى تكفير ولا تبديع ، وانما هو خلاف فى التروع فانهم جميعهم من اهل السنة . والخلاف بين اهل السنة انما يجرى فى مسئلة فرعية او مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى امر لفظى أو معنى لا يرتب عليه كفر ولا بدعة . نعوذ بالله من ذلك . فلما بلغنى مقالته تأملت لذلك واستهجنيت قول قائله وعذرت بعض العذر لاني اعلم ان فى كتبهم انه لا يصلح خلف شاك فى ايمانه وارادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معهم رجع الى امر لفظى ، وما ارادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه ممن يقول هذه المقالة . وهو برئ مما ارادوه به ، وأئمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك . وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن « ان شاء الله » لم ينقل عنه مثل ما نقله هؤلاء المتأخرون من أصحابه . وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذى هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخ شيخه قد اشهر عنه ذلك . ولقد كان أول ما علمت هذه المسألة وأنا صبي ، ربما كان عمرى عشر سنين ، رأيتها فى كتاب المعالم للإمام فخر الدين بن الخطيب منسوبة الى ابن مسعود رضى الله عنه . وقوله « انا مؤمن ان شاء الله » . ثم اطلعت على ان ذلك قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية . وهو قول سفيان الثوري وكان صاحبه محمد بن

« فقال له اكتب قال رب وما أكتب ؟ قال اكتب مقادير كل شيء » .

يوسف النرباني مقبلاً في عسقلان فشهّر ذلك في الشام عنه وأخذ عنه عثمان بن مرزوق ، فزاد أصحابه المشهورون اليوم . بالمراقة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء ؛ وهو بدعة وضلال ، اعنى مازادوه . واما الاصل وهو « انا مؤمن ان شاء الله » فهو صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب ، منهم من يوجهه وينزع القطع بقوله « انا مؤمن » ومنهم من يمنعه ويوجب القطع . ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح . والكلام في هذه المسألة طویل يحتاج الى مواد كثيرة ، وقواعد مستثيرة ، وقلب سليم ، وفكر مستقيم ، ومحاضرة من يفهم عنك ما تقول ، ويعاني مثل ما تعانيه في المنقول والمقول وارتياض في العلوم واعتدال في المسطوق والمقهوم ، وطبيعة وقادة وقريحة منقادة ، وتجرد في علم الطريق والسلوك ، وتقوى وتذكر إذا عرض مس من الشيطان فيبصر ما تتراح به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسئلة ما أضن به عن كل أحد لثقة من يفهمه أو يسلم في المعتقد ، لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك ، وأنت على كل حال ولد . وهذه المسئلة تستمد من مسائل احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنف فيه مجلدات <sup>(١)</sup> ويكنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » <sup>(٢)</sup> وذكر الله ويؤمن قولين في « أن تؤمن » ومعنى الايمان . أحدهما وهو المشهور أن تصدق . والباء للتعمية . فالإيمان التصديق بهذه الأمور الخمسة . والثاني أن تؤمن تصدق من العذاب . والباء للاستعانة أو السببية . فالإيمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة . وعلى هذا القول يظهر حواز الاستثناء . لأن الامن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال . وتخرج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولاً وإنما ذكرته وهذا القول في اللغة لم يذكره الاكثرون . ولكن الواحدى ذكره في أول تفسيره . وناهيك به فقرعت أنا عليه هذا الجواب .

( المسئلة الثانية ) هل الاعمال داخلة في معنى الايمان أو خارجة عنه ؟ ظاهر الحديث المذكور أنها خارجة عنه . وقد اشتهر على ألسنة السلف دخول الاعمال . وههنا احتمالات أربعة أحدها أن يحمل الأعمال من معنى الايمان داخلة في مفهومه دخول الأجزاء المقومة حتى يلزم من عدمها عدمه . وهذا مذهب المعتزلة

---

( ١ ) من خير من ألف فيه الامام ابن تيمية وسماه كتاب الايمان .

( ٢ ) حديث جبريل المشهور عن عمر وابن عمر في الصحيحين ؛ في سؤاله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان والاحسان الخ .

لم يقل به السلف ؛ بل قالوا خلافه ، والثاني : أن تجعل أجزاء داخلتي مفهومة  
 لكن لا يلزم من عدمها عدمه . فان الأجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه  
 عدم الذات كالشعر واليد والرجل للإنسان والاعصاب للشجرة . فاسم الشجرة  
 صادق على الأصل وحده . وعليه مع الاعصاب ولا يزول بزوال الاعصاب . وهذا  
 هو الذي يدل له كلام السلف . وقولهم « الإيمان قول وعمل يزيد وينقص »  
 فلم يجتمع هذان الكلامان الا على هذا المعنى . ومن هنا قال الناس « شعب  
 الإيمان » جعلوا الأعمال للإيمان كالشعب للشجرة . وقد مثل الله الكلمة الطيبة  
 بالشجرة الطيبة وهو أصدق شاهد لذلك ، الثالث أن تجعل الآثار آثاراً خارجة  
 عن الإيمان لكنها منه وبسببه . وإذا أطلق عليها فبالمجاز من باب إطلاق اسم  
 السبب على المسبب . وهو قريب لكن الذي قبله أقرب إلى كلام السلف وظواهر  
 الأحاديث ، الرابع . أن يقال انها خارجة بالكيفية لاتطلق عليها حقيقة . ولا  
 مجازاً . وهذا باطل لا يمتن القول به . والمختار القول الثاني . وتحقيقه أن اسم  
 الإيمان موضوع شرعاً للمعنى الكلي المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل ،  
 والاعتقاد والقول دون العمل . والاعتقاد وحده بشرط القول . فاذا عدم العمل  
 لم يعدم الإيمان وإذا عدم القول لم يعدم الإيمان ولكن عدم شرطه فيعدم لعدم  
 شرطه . وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لأنه الأصل . إذا عرف ذلك فاذا قلنا :  
 الأعمال داخلية في معنى الإيمان كان دخول الاستثناء جائزاً ؛ لأن المؤمن غير  
 جازم بكمال الأعمال عنده . وبهذا يشعر كلام كثير من السلف ، وأنهم إذا  
 استثنوا أفعالاً استثنوا ذلك ؛ لكن هذا يقتضى أحد أمرين إما أن الإيمان لا يحصل الا  
 بالأعمال ، وقد قلنا إنه من مذهب المعتزلة . وعليه يلزم أن من فقد الأعمال يحزم بعدم الإيمان  
 إلا أنه يقتصر على الاستثناء ، وإما أن نقول إن الإيمان حقيقة واحدة صادقة  
 على القليل وهو مجرد الاعتقاد الصحيح والكثر وهو المضاف اليه الأعمال ، ولها  
 مراتب أدناها إمالة الأدي عن الطريق « ومؤمن » اسم فاعل مشتق من مطلق  
 الإيمان ، فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالإيمان الإيمان الكامل  
 فيصح ، وأما أصل الإيمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة  
 على هذه الطريقة . وقال بعض الناس ان السلف انما استثنوا لاعتقادهم دخول  
 لأعمال في الإيمان . وقبه نظر لما ذكرناه . فالوجه أن يضاف الى ذلك إطلاق قولهم  
 أنا مؤمن « يقتضى أنه جامع بين القول والعمل . فذلك استثنوا وليس ببعيد .  
 المسئلة الثالثة ( أن الإيمان إنما ينفع في الآخرة اذا مات عليه . فن مات كاذباً

لَمْ يَنْفَعَهُ إِيمَانُهُ الْمَتَقَدِّمُ ، وَهَلْ تَقُولُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ إِيمَانًا لِأَنَّهُ مِنْ شَرَطِ الْإِيمَانِ أَنْ لَا يُعْقِبَهُ كُفْرٌ أَوْ كَانَ إِيمَانًا وَلَكِنْ بَطُلَ فِيمَا بَعْدَ لَطْرِيَانٍ مَا يَحْبِطُهُ ، أَوْ كَانَ الْحَكْمُ بكونه إِيمَانًا صَحِيحًا مَوْقُوفًا عَلَى الْخَاتَمَةِ بِكَائِنَتَوَقْفِ الْحَكْمِ بِصَحَّةِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ عَلَى تَمَامِهَا ، لِأَنَّهُمَا عِبَادَةٌ وَاحِدَةٌ يَرْتَبُطُ أَوَّلُهَا بِآخِرِهَا ، فَيُفْسَدُ أَوَّلُهَا بِفُسَادِ آخِرِهَا فَخَرَجَ مِنَ كَلَامِ الْعُلَمَاءِ ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ فِي ذَلِكَ . وَالْأَوَّلُ قَوْلُ الْأَشْعَرِيِّ . وَالثَّانِي ظَاهِرُ الْقُرْآنِ يَدُلُّ لَهُ حَيْثُ حُكِمَ بِأَنَّ الْمُرْتَدَّ يَحْبِطُ عَمَلُهُ إِذَا مَاتَ كَافِرًا . وَالثَّلَاثُ اقْتِضَاءُ كَلَامٍ بَعْضُهُمْ . وَعَلَى كُلِّ مِنَ الْأَقْوَالِ يَصِحُّ الِاسْتِثْنَاءُ لِلْجَهْلِ بِالْعَاقِبَةِ الَّتِي هِيَ شَرَطُ إِيمَانٍ فِي الْأَصْلِ . وَأَمَّا فِي التَّوَدُّعِ ، وَأَمَّا فِي النِّفَاقِ وَيَكُونُ الِاسْتِثْنَاءُ رَاجِعًا إِلَى أَصْلِ الْإِيمَانِ ، وَلَا يَحْتَاجُ أَنْ يَقُولَ أَنَّ الْأَعْمَالَ دَاخِلَةٌ فِيهِ . وَيُلْزَمُ عَلَى هَذَا حُصُولُ الشُّكِّ فِيهِ ، وَبِإِذْنِ مَا أَوْرَدَهُ الْمُخَالِفُ مِنَ التَّشْنِيعِ وَتَسْمِيَتِهِمُ الطَّائِفَةَ الْمَشِيشَةَ بِالْمُتَشَكِّكِ لَكِنْ هَذَا شَكٌّ لَاحِظٌ لِلْعَمْدِ فِيهِ ، فَانْهَ رَاجِعٌ إِلَى الْخَاتَمَةِ الَّتِي لَا يَمْلِكُهَا إِلَّا اللَّهُ . وَلَيْسَ شُكًّا فِي اعْتِقَادِهِ الْحَاصِلِ الْآنَ ، نَمَّ هُوَ شَكٌّ فِي كَوْنِهِ نَافِعًا وَصَحِيحًا وَيُسَمَّى عِنْدَ اللَّهِ إِيمَانًا وَإِنْ كَانَ صَاحِبُهُ جَازِمًا بِأَنَّهُ قَدْ آتَى بِمَا فِي قُدْرَتِهِ مِنْ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ تَقْرِيطٍ وَلَا تَقْصِيرٍ وَلَا ارْتِيَابٍ عِنْدَهُ فِيهِ . ( الْمَسْئَلَةُ الرَّابِعَةُ ) وَلَمْ أَجِدْ مِنْ تَعَرُّضٍ لِلتَّخْرِيجِ عَلَيْهَا غَيْرِي ، وَهِيَ الَّتِي أَشْرَفْتُ إِلَى قَلَمِي فِي فَهْمِهَا وَاحْتِيَاجِ سَامِعِهَا لِتَثْبُتِ فِي الْقَهْمِ بِتَوْفِيقٍ مِنَ اللَّهِ فِي السَّلَامَةِ أَنَا وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّ الْإِيمَانَ التَّصَدِيقَ وَحْدَهُ مِنْ غَيْرِ إِضَافَةِ الْأَعْمَالِ إِلَيْهِ ، وَلَا أَنَّهُ مِنَ الْمَذَابِ بِسَبَبِهِ ، وَلَا اشْتِرَاطِ الْخَاتَمَةِ فِي سَمَاءِهِ ، فَتَقُولُ التَّصَدِيقُ يَتِمُّ لِقَامِ الْمَصْدُوقِ بِهِ وَهُوَ الْحَسَنَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْحَدِيثِ « اللَّهُ وَمَا لَكُنَّ وَكُتِبَ وَرَسُولُهُ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ » وَيَشْتَرُطُ مَعْرِفَةَ الْمَصْدُوقِ بِهَا ، فَلَا يَدْفَعُ فِي التَّصَدِيقِ مِنَ الْمَعْرِفَةِ . وَيَشْهَدُ لِذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ أَبُو الْقَاسِمِ مِنْ حَدِيثِ يَوْسُفَ بْنِ عَطِيَّةٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ « بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمْشِي اسْتَقْبَلَهُ شَابٌّ مِنَ الْأَنْصَارِ ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ أَصْبَحْتَ يَا حَارِثُ ؟ » (١) قَالَ أَصْبَحْتُ مُؤْمِنًا بِاللَّهِ حَقًّا . قَالَ أَنْظِرْ مَا تَقُولُ ؟ فَإِنْ لَكُلِّ قَوْلٍ حَقِيقَةٌ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَزَفْتُ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا فَأَسْهَرْتُ لَيْلِي وَأَطْلَمْتُ نَهَارِي وَكَأَنِّي بِعَرْشِ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ بَارِزًا وَكَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَزَاوَدُونَ فِيهَا ، وَكَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَى أَهْلِ النَّارِ يَتَمَاوَدُونَ فِيهَا . قَالَ أَبْصُرْتُ

---

(١) نَادَاهُ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِدَاءَ التَّرْخِيمِ ، وَهُوَ حَارِثَةُ بْنُ سَرَاقَةَ ابْنَ الْحَارِثِ بْنِ عَدِيِّ الْأَنْصَارِيِّ الْخَزْرَجِيِّ الْجَارِي ، وَأَمَّهُ الرِّيمُ - بَضْمُ الرَّاءِ وَفَتْحُ الْبَاءِ وَكَسْرُ الْيَاءِ مُشَدَّدَةٌ - بَنَتْ النُّضْرَ عَمَةً أَنَسٍ بْنِ مَالِكٍ .

فأمر عبد نور الله الإيبي في قلبه . فقبل بإرسال الله ، أدع الله لي بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>(١)</sup> وهذا الحديث تذكره الصوفية كثيراً وهو مشهور عندهم وإن كان في مسنده ضعف من جهة يوسف بن عطية . وهو شاهد لأمرين أحدهما جوائز الإطلاق « أنامؤن » من غير استثناء ، والثاني الإشارة إلى ما قلناه من أن هذا الإطلاق يشترط فيه المعرفة . والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتاً كثيراً . فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدانيته وصفاته أما ذاته فغير معلومة للبشر ، ووجوده معلوم لكل أحد ، ووحدانيته معلومة لجميع المؤمنين ، وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها . وأعلى المدارف لانهائية لها ، فلا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى ، وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم الأنبياء والملائكة على مراتبهم . وأدنى المراتب الواجب الذي لا بد منه في النجاة من النار . وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائل كثيرة بعضها واجب ، ومنها ما ليس بواجب . وكل ذلك داخل في اسم الإيمان ، لأنه يصدق بها وبالإخلاص به والتميز بالله بترك ذلك الواجب ، فقد يخرج من الإيمان به وقد لا يخرج . والحد في ذلك موزن قدم للتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ، ويقف فيه على قدر خوفه ، وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جداً والمدارف الإلهية المفاضة عليها من المسالك الأعلى واسعة جداً . فالحائث مامن مقام ينتهي إليه إلا ويخاف أن يكون فيه على خطر ، وينخاع قلبه من الهيبة فيفرغ إلى المشيئة ويقول حسبى إن كنت أدبت الواجب ، وسواء رجلا من أحدهما أقامه مقام البسط وانشرح الصدر باليقين فيطلق . والآخرا فاعل عن الحالين اكتفى بظاهر العلم فيكتفى منه بالإطلاق أيضاً وعلى هذه الأحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف في ذلك ، وكل قصد الخير وتكلم على حسب حاله ، وليس فيهم من يكفر بعضاً ، بل كل تكلم على قدر حاله وكل إناء بالذي فيه يرشح . ومن قال من العلماء بوجود الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الأمور المانعة من الجزم ومنع غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق

(١) تأمه « فتودى يوما في الخيل فكان أول فارس ركب ، وأول فارس ستمشهد . فبلغ ذلك أمه فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله . إن يكن في الجنة لم ابك ولم أحزن . وإن يكن في النار بكيت بما عشت في دار الدنيا . قال يا أم حارثة أنها ليست بمنجى واحدة ولكنهنجات وإن حارثة في مردوس الأعلى . فرجعت أمه وهي تضحك وتقول . يخ بخ لك يا حارثة . »

وانغمرت تلك الامور المقابلة له في قلبه . ومن جوز الامرين نظر إلى الطرفين ، وليس أحدهما شاكاً فيما هو حاصل الآن ، ولا مقصراً فيما وجب عليه والله الحمد والمنة . ( المسئلة الخامسة ) قال بعض الناس ان الاستثناء للشك في القبول وهل بلغت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه او بالصحة وعدمها أم بالقبول فالظاهر أنه متى حصل الايمان والوفاء عليه قبل قطعاً ، وكذا الصحة إذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعاً ، وانما يكون فسادُه إذا صدق تصديقاً غير مطابق والعياذ بالله . فمن يعتقد في الله تعالى أو في صفاته ما ينافي به لا يقال أنه مؤمن إيماناً فاسداً ، بل ليس بمؤمن . فالإيمان من الأمور التي ليس لها الاوجه واحد فأداء الدين وما أشبهه . ( المسئلة السادسة ) جميع ما ذكرناه حملت «إن» فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها على المحتمل الذي يقال أنه الشك وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجبه لا يقتضى كنفراً ولا شكاً في الايمان ، أما إذا قصد بها جاهل شكاً في أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التي ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال . ( المسئلة السابعة ) « إن » تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقلين كقولك : ان جئتني أكرمك ، ولك أن تقدم الجزاء وحيداً يكون هو عين الجزاء على مذهب السكوفيين ودليله على مذهب البصريين : كقولك أنا مؤمن ان شاء الله . ووضع الله ان يقتضى الاستقبال كما قلناه فيكون معناه أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال ، لكن الناس لم يفهموا منها ذلك ولم يضعوا هذا الكلام الا للاحتراز من القطع بالإيمان في الحال فالمراد بقولهم أنا مؤمن في الحال ، ولكونه لما تطرق اليه التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل ، فجاء تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز تعليقه الا على هذا الوجه أما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه ، فلا يقال أنا انسان ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرأفة فانهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك وتعليق الحال بالمعيشة وجه يمكن الحمل عليه بالنسبة الى اللغة ، وهو أن يكون المعنى إن كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات التي قلناها ، ولكننا ذكرنا لفظ « كان » تصحيحاً للتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت في المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلاً والجزاء يكون محذوفاً يدل عليه هذا المذكور ، كما تقول إن أكرمتني فداً فأنا الآن محسن اليك فلا بدع في أكرامك لي لأنني محسن اليك الآن . ( المسئلة التاسعة ) خرجوا « إن شاء الله » ههنا على معنى آخر غير



الشك ، وهو التبرك أو التأدب لقوله تعالى ( ولا تقولن لشيء أنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ) ولقوله ( لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله ) وقد علم تعالى أنهم يدخلونه ؛ وكقوله ﷺ « إني لأرجو أن أكون أنقاكم » وقد علم أنه أنقاهم . وهذا صحيح لكنه كل مستقبل وربط المستقبل لا يستنكر وإنما الذى يتعلق بخصوصيته ما نحن فيه هو ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا إلى زيادة الكلام فيه . والله أعلم . كتبت في بعض نهار الثلاثاء عاشر ربيع الأول سنة إحدى وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق كتب على بن عبد الكاف السبكي غفر الله له انتهى .

( فصل ) قال الشيخ الامام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين عن قال بالاستثناء منصور ، ومغيرة ، والاعمش ، وليث بن ابي سليم ، وعطاء بن السائب وعمار بن القعقاع ، والملاء بن المسيب ، واسماعيل بن ابي خاله ، وابن شبرمة وسفيان الثوري ، وحزمة الأليات ، وعلقمة ، وعبد الله بن مسعود ، واختلف في رجوعه عنه ، وعمر بن الخطاب في بعض رأيه ، واسحق بن ابراهيم وقال ليس بيننا وبينهم خلاف ، وابن عيينة . وقال انه يؤكد الايمان . وهماذ بن زيد والنضر بن شميل ، ويزيد بن زريع ، وعائشة قالت أتم المؤمنون أن شاء الله ، واحمد بن حنبل ، ويحيى بن سعيد القطان والحسن وابن سيرين ، وابو يحيى صاحب الحسن البصري والأجري ، وطاووس ، وابراهيم النخعي ، وابو البخري سعيد بن فيروز والضحاك ، ويزيد بن ابي زياد ، وعلى بن خليفة ، ومعمرو وجريز ابن عبد الحميد ، وابن المبارك ، وابو وائل ، ومالك والاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وابن مهدي وابو ثور وابو سعيد بن الاعرابي انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه يواي نعمه ويكافئ مزيده . وصلى الله على محمد وآله وسلم . وبعد فبذه نبذة تتعلق بما يقال في جواب من سأل أمؤمن أنت . أو مسلم أنت ؟ دعا الى ذكرهما وقع من الاستثناء على من نسب قائل « أنا مؤمن ان شاء الله » الى الشك في الايمان . فأقول مستعينا بالله ومتوكلا عليه ينظر أولا في حال جواز الاقدام على هذا السؤال . والذي يظهر في ذلك أن يقال إن السائل إذا لم يرض عنده ما يوجب الشك فيما سأل عنه من ذلك فلا وجه لسؤاله . فان انضم الى ذلك حصول ايذاء المسئول بأن يكون بحضرة من يتوهم ان السائل انما سأل عن ذلك لشك في ايمن المسئول ويكون السائل ممن يعتبر قدحه ، فلا توقف اذا في تحرير هذا السؤال ان لم يكن سبب شرعى يقتضيه . وجاء عن ابراهيم النخعي انه قال

إذا قيل لك أمؤمن أنت ؟ فقل أنا لأشك في الإيثار وسؤالك إياي بدعة . وكذلك قال الأوزاعي وغيره أن السؤال عن هذا بدعة . فأمّا إذا حصل تردد واشتباه فلا بأس بالسؤال وكذا أن عرض ما يقتضى ذلك شرعا . ثم الجواب الذى تسأل السلف فيه ذكر في صور أحداها أنا مؤمن والثانية أنا مؤمن أن شاء الله والثالثة أنا مؤمن في علم الله . والرابعة أنا مؤمن عند الله والخامسة أنا مؤمن حقا فأمّا الأولى فاختلف السلف في الجواب بها فذهب بعضهم إلى أنه إذا سئل عن الإيمان يقول المسئول أمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله ، ولا يقول أنا مؤمن ومن قال بهذا عبد الله بن مسعود ، جاء عن الحسن أن رجلا قال عند ابن مسعود إني مؤمن فقال ابن مسعود فاسأله في الجنة هو ؟ فسأله . فقال الله أعلم فقال هلا وكلت الأولى إلى الله كما وكلت الأخيرة ؟ وعن ابن وهب قال كان عبد الله يقول من شهد أنه مؤمن فليشهد أنه في الجنة . وعلى هذا قول إبراهيم النخعي في رواية أنه إذا سئل عن ذلك قال لا إله إلا الله وعن الحسن وابن سيرين أنها كأنها تقولان مسلم ولها مات مؤمن . وذهب قوم إلى إجازة ذلك ، فيقول أنا مؤمن ويقطع . ومن قال هذا ابن عمر رضي الله عنهما ، واختاره المحققون ويؤمنهم أبو عبد الله الحلي قال لا ينبغي أن يجتمع المؤمن من تسمية نفسه مؤمنا ، لما يخشاه من سوء العاقبة فهو ذا فقهته ، لأن ذلك لا يقلب الموجود معدوما . وإنما يحبط أجره ، وأما الصورة الثانية وهي أنا مؤمن أن شاء الله تخالف بعض السلف فيها فقالوا لا يستثنى ومنهم ابن عمر رضي الله عنه جاء أنه أخرج شاة ليذبحها فقال له رجل أنا أذبحها فأراه سبيها الهيئة فقال أنت مسلم ؟ فقال أن شاء الله فقال ابن عمر . ما أنت بذابح أنا اليوم شيئا . وهذا القول محكي عن أبي حنيفة . وذهب كثيرون إلى الاستثناء منهم علي وابن مسعود ، وعائشة وخلائق من التابعين ، وغيرهم منهم طاووس والحسن وابن سيرين ، والنخعي ، وسفيان الثوري ، وابن عينة وأبى المبارك وأحمد ، والشافعي ، ويحيى بن سعيد القطان ، وقال ما أدركت أحدا من أصحابنا ولا بلغنى الأعلى الاستثناء . وعن جماعة من التابعين أنهم كانوا يعيبون علي من لا يستثنى . وقال قوم لا بد من الاستثناء ونسبه إلى أكثر المتكلمين . وروى عن علي وابن مسعود وعائشة والحق الجوار كما ذهب إليه الأوزاعي وغيره ، ثم القائلون بالوجوب الجواز مطبقون على أن ذلك ليس على معنى الشك في الإيمان بل الماضي ولا فيما هو واقع الآن ولا فيما يستقبل بالنسبة إلى العقد . وذكر فيما سبق قول « أن شاء الله » لاجله خمسة أوجه أحدها رعاية الأدب بذكر الله

تعالى في جميع الامور ونحوه القول أنه للتبرك وفي قوله تعالى ( لندخلن المسجد الحرام إن شاء الله ) اشعار بتأديبنا بهذا الأدب وان كان الحكم مقطوعاً ، وذلك أن الله سبحانه وتعالى ذكر المشيئة مع تعلق علمه القديم بأنهم يدخلون المسجد الحرام آمين لتأديبهم ففعل كما فعل إذ القاعدة في هذا ونحوه صرفه الى الخطابين كقوله تعالى ( وأرسلناه الى مائة ألف أوزيبدون ) ونحوه ( فقولوا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى ) قال سيويه في منناه اذهبا على رجائكما . وهو كثير ، وعلى هذا ما جاء من قوله صلى الله عليه وسلم « وانا ان شاء الله بكم لاحقون <sup>(١)</sup> » ونحن متقيدون بذلك ، وهو صلى الله عليه وسلم ، وكل أحد ؛ لا يشك في انه لاحق بهم ، وانا استعملت المشيئة تأديباً وتبركاً . وعن علقمة في المستحاضة « لا يأتيتها زوجها ولا تصوم ان شاء الله . فقيل انك اذا قلت ان شاء الله شككتني قال اذا قلت ان شاء الله فليس فيه شك <sup>(٢)</sup> » وكان ابن عون قلما يتكلم بالاستئني في كلامه فقيل أتشك فيما تستئني فقال اما ما استئني فيه فهو اليقين واما ما شككت فيه فلا أتشك به . ( الوجه الثاني ) ان المقصود به هضم النفس ببرك التزكية وذلك ان الايمان افضل الصفات فاذا قال العبد انا مؤمن ، فقد زكى نفسه حيث اثبت لها افضل الصفات وتزكية النفس مدمومة . قال تعالى ( ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم ) وقال تعالى ( فلا تزكوا أنفسكم ) ففي قول « ان شاء الله » نحرز ما يشمر به قول « انا مؤمن » من التزكية . ( الوجه الثالث ) أن المشيئة راجعة الى كمال الايمان لا الى أصله وقد قال تعالى في قوم من المؤمنين ( أولئك هم المؤمنون حقا ) مع ان غيرهم مؤمنون . فالمقصود كونهم كاملين الايمان . وذلك باعتبار فعل الطاعات واجتناب المعاصي . قال صلى الله عليه وسلم : « الايمان بضع وسبعون شعبة <sup>(٣)</sup> » فقول

(١) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه عن بريدة فيما كان يعلمهم النبي ﷺ أن يقولوا إذا خرجوا إلى المقابر « السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون . نسأل الله لنا ولكم العافية »

(٢) ومثله قول الامام الشافعي رحمه الله في الام « فلما أمر الله باعتزال الخبيث وابعاهن بعد الطهر والتطهير ودلت السنة على أن المستحاضة تصلي دل ذلك على ان فوج المستحاضة اصابتها ان شاء الله .

(٣) رواه البخاري ومسلم وابو داود واثرمذي والنسائي عن ابي هريرة وتماه « أدناها اماطة الأذى عن الطريق وأوفعها قول « لا اله الا الله » .

المؤمن « ان شاء الله متعلق بما يزيد على العقد والاقرار من كالات الايمان  
 لا بهما. (الوجه الرابع) ان المشيئة ترجع الى ما يقع من الايمان وذلك ان  
 الايمان كما يقع على التصديق يقع أيضاً على الاعمال قال تعالى ( وما كان  
 الله ليضيع إيمانكم ) أى صلاتكم . وقال صلى الله عليه وسلم « الطهور  
 شطر الايمان »<sup>(١)</sup> وفسر الايمان فيه بالصلاة والدلالة حاصلة وان لم يفسر بذلك  
 ولا شك ان العمل قد يوجد لا نقاً وقد لا يوجد كذلك . فقول المؤمن  
 « انا مؤمن ان شاء الله » متعلق بالاعمال وان العبد لا يدري كيف حال عمله  
 عند الله تعالى. (الوجه الخامس) ان المشيئة متعلقة بما في علم الله تعالى من الخاتمة  
 فان العبد لا يدري ما أراد الله تعالى به فالمعنى ان شاء الله ان أوافق على الايمان  
 وافيت عليه . وجاء عن الحسن أنه قيل له أمؤمن أنت ؟ فقال ان شاء الله .  
 فقيل له لا تستثنى يا أبا سعيد في الايمان فقال : أخاف ان أقول نعم فيقول الله  
 كذبت . وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت « أنتم المؤمنون ان شاء الله »  
 فهذه خمسة أوجه يحتملها قول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » ونحوه قوله  
 في مثل ذلك « ارجو » ونحوه . وجاء عن ابراهيم النخعي انه قال اذا سئلت :  
 أمؤمن أنت ؟ فقل ارجو ولا يخفى ما يليق بهذا من الاوجه السابقة . وقال رجل  
 لعلقة المستؤمناً ؟ فقال « ارجو ان شاء الله » والحاصل ان الشك في الايمان  
 غير مراد قطعاً بقول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » وذلك ان الشك فيه  
 معنى من الايمان لا يتحقق ، إذ الشك فيما علم وقوعه محال . وكذا الشك في  
 الحال ، اذ الواقع المحقق الوقوع ولا يتطرق اليه شك ولا يدخل في العقل توهم  
 ذلك فيه . وهل هذا إلا كتوهم تعلق الشك بالجوع والشبع عند تحقق  
 كونهما ، مع أن موضوع « ان » الشرط في المستقبل ، والماضي والحال خارجان  
 عقلاً وائمة وأما المستقبل بالنسبة الى العقل فخارج أيضاً فان العلم بالحاصل بالشيء  
 لا يدخله تغير مع قيام موجب العلم وانما يتطرق الشك عند تغير الموجب للعلم .  
 ومعاذ الله ان يعتد ذلك في الأحاد فضلاً عن الأكابر . فمن اعتقد في مؤمن  
 قال « انا مؤمن ان شاء الله » أنه شاك في ايمانه وتغير عنده موجب الايمان  
 (١) رواه الامام احمد ومسلم والترمذي عن ابى مالك الاشعري . وتامه  
 « والحد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحد لله تملأ ما بين السماء والأرض  
 والصلاة نور . والصدقة برهان ، والعبر ضياء ، والقرآن حجة لك او عليك .  
 كل الناس يتعدو قبائض نفسه فعتقها أو مو بقها .

كفر . واعتقاده في المؤمن كفر . وليس قول « ان شاء الله » مما يوجب اعتقاد تغير ماعنده قائله من الايمان لجواز استعماله قطعاً لتغير الشك واشتهاره فيه ، لاسيما مع قول « أنا مؤمن » . وأما الصورة الثالثة وهي « أنا مؤمن في علم الله » فمنها بعض العلماء من جهة أن ما في علم الله لا يتغير ، والعبد لا يدري خاتمة أمره . وأما الصورة الرابعة وهي « أنا مؤمن عند الله » فأجازها من منيع « أنا مؤمن في علم الله » وفرق بأن « عند » تتغير والعلم لا يتغير ، وسوى بعضهم بينهما . وعن سفيان الثوري انه قال « من قال أنا مؤمن عند الله ، فهو من الكذابين » والذي يظهر في الصورة الاولى أن قائل ذلك إن قصد الحال لم يمنع وإن قصد المستقبل امتنع . والماضى كالحال : أما الاول فلأن علم الله تعالى يتعلق بالأشياء على ما هي عليه . فإذا كان الواقع منه عند النطق بذلك المقدار لازم تعلق علم الله به كما هو واقع . فصيح لذلك قوله « في علم الله » وأما الثاني فلأن العبد يحجب خاتمة أمره في علم الله تعالى فإن قيل : قد تعلق علم الله تعالى بكونه مؤمناً في الحال ، وعلم الله لا يتغير . قيل علمه تعالى يتعلق بالأشياء على ما هي عليه واقعة بحسب خلقه تعالى . فإذا حصل الايمان تعلق به العلم ولم يتغير العلم ، وإنما تعلق في ثاني الحال بما وجد مخالفاً لما تعلق به موجوداً قبل ذلك مع أن علمه تعالى كما هو متعلق بما كان وما هو كائن متعلق بما يكون انه سيكون . ويقال في الصورة الثالثة إن كان المراد من قوله « عند الله » معنى « في علم الله » فالكلام عليه كما تقدم . وإن كان المراد في حكم الله فهو صحيح . فإن حكم الله تعالى جار عليه كذلك . وإن تغير الحال والعباد بالله جرى الحكم على المتغير . وأما الصورة الخامسة وهي « أنا مؤمن حقاً » فإن قصد منها أن إيمانه الواقع منه لا يرتاب فيه ولا شك فهو حسن ، وإن قصد رتبة الكمال كما في قوله تعالى ( أولئك هم المؤمنون حقاً ) فهو تزكية للنفس . وكيف يعلم الواحد من ذلك؟ وهو محل الاختلال . وجاء عن الثوري انه قال « ان قول المؤمن أنا مؤمن حقاً بدعة » وجاء عن عمر بن الخطاب انه قال « من قال أنا مؤمن حقاً فهو كافر حقاً . ومن قال : أنا عالم فهو جاهل . ومن قال : أنا في الجنة فهو في النار » وهذا معنى ما سبقت الإشارة .

### ﴿ آية اخرى ﴾

قوله تعالى ( وقالت اليهود عزيز ابن الله ) القراءة المشهورة بغير تنوين ف قيل انه لا ينصرف . وقيل لأن « ابن » صفة لا خبر . وأراد أنه لو كان صفة لكان الخبر

مقدراً ، تقديره «معبودهم» وحينئذ يكون المنكر ذلك لا وصفهم إياه بالبنوة .  
وأقول : بل المنكر وصتهم والتقدير في كلامهم المحكى بمضه لافي الحكاية ،  
لأن المخبر إذا وصف المخبر عنه بصفة ليست له وأراد السامع إنكار ذلك من غير  
تعرض للحكم فطريقه إنكار الوصف فقط ، فكذلك هنا كأنك قلت : هذه  
اللفظة المنكرة ولم تعرض لما قالوه خيراً عنها انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (حتى إذا أدركه العرق قال آمنبت) فيه دليل على أن  
المقصود بعد «حتى» هو الشرط أو الجلة الشرطية بكملها لا الجزاء وحده ، لأنه  
لم يقصد إلا إيمان فرعون وأئین منه قوله تعالى ( حتى إذا رأوا ما يوعدون إما  
العذاب وإما الساعة فسيعلمون ) فإن « فسيعلمون » هو الغاية انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾ قوله تعالى (وما نراك اتبعك إلا الذين هم اراد لنا) (١)

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال الله تعالى (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) قال الشيخ الامام رحمه الله :  
هذا يدل على أن جمع المؤنث السالم للقلّة من جهة الضمير في « يذهبن » ولو كان  
للكثرة لقال يذهبن لأن فعلن للقلّة وفعلت للكثرة ويدل ايضاً على أنه لا فرق  
بين أن يكون معرفاً أو منكرأ خلافاً لمن زعم انه اذا تعرف بالآلف واللام يصير  
للكثرة نعم يصير للعموم . وفرق بين العموم والكثرة ، فانه لو كان للكثرة  
لاختص به ما زاد على العشرة ولم يدخل مادونها فيه . والعموم يقتضى شمول كل  
رتبة من مراتب جمع القلة فيحصل عموم جميع التي في جمع الكثرة من ذلك ،  
فتى فعل حسنات وسيئات اذهبت الحسنات السيئات قلت أو كثرت من الجانبين  
أما عند القلة فيهما فجميع الحسنات يذهبن مجموع السيئات وأما عند الكثرة  
فيهما فخطوق الكلام يقتضى ان كل مرتبة من مراتب جمع القلة في الحسنات  
يذهبن كل مرتبة من مراتب جمع القلة في السيئات . ويلزم من ذلك اذهاب  
مجموع المراتب البالغة حد الكثرة من الحسنات بمجموع المراتب البالغة حد  
الكثرة من السيئات . والله أعلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى : ( سبحانه الذي أمرى بعبده ليلا الآية ) المشهور  
أن الضمير في « انه هو السميع » يعود على الله تعالى وقد ورد السميع البصير في  
(١) بياض في الاصل .

اسمائه تعالى في موضعين في سورة غافر وفي سورة الشورى ، فيكون هذا موضعاً رابعاً <sup>(١)</sup> وقال بعض الناس : ان الضمير هنا يعود على النبي صلى الله عليه وسلم فيكون هذان الامان من اسمائه أيضاً ويكون معنى وصفه بهما هنا انه الكامل في السمع والبصر اللذين يدرك بهما الآيات التي يريه اياها وقال تعالى ( انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبثليه فجعلناه سمياً بصيراً ) فهذا يحتمل ، لأن المعنى نقلناه من حالة النطفة الى حالة عظمة . ومحتملاً ابتلاؤه . فيكون المقصود بخلق الانسان تدبيره : وتدبيره اذا يكون بالعقل ؛ وأعظم الحواس الموصلة الى العقل السمع والبصر . فعلى هذا التفسير يحسب وصفه صلى الله عليه وسلم بأنه السميع البصير ، لانه لا أحد اكمل منه في التدبير والاستدلال والبصر . والله اعلم انتهى .

كتب الشيخ العلامة صلاح الدين الصفدي الى الشيخ الامام قدس الله روحه :  
 أسيدينا قاضي القضاة ومن اذا بدا وجهه استعياه القمران  
 ومن كفه يوم الندى ويراعه على طرسه بحران يلتقيان  
 ومن ان دجت في المشكلات مسائل جلاها بفكر دائم اللعان  
 رايت كتاب الله اكبر معجز لأفضل من يهدي به النقلان  
 ومن جملة الالعجاز كون اختصاره بإيجاز ألقاظ وبسط معان  
 ولكنني في الكهف أبصرت آية بها الفكر في طول الزمان عناني  
 وما هي (الا استطعم أهلها) فقد يرى استطعمام منه ببيان  
 فأرشد على عادات فضلك حيرني فإلى بها عند البيان يدان

كتب الشيخ الامام رحمه الله الجواب . الحمد لله . قوله تعالى ( استطعم أهلها ) متعين واجب ؛ ولا يجوز مكانه استطعم لان « استطعم » صفة للقرية في محل خفض جارية على غير من هي له كقولك اتيت أهل قرية استطعم أهلها . لو حذف أهلها هنا وجعلت مكانه ضميراً لم يجوز فذلك هذا . ولا يجوز من جهة العربية شيء غير ذلك اذا جعلت « استطعم » صفة لقرية وجعله صفة لقرية سائغ عربي لا ترده الصناعة ولا المعنى ؛ بل أقول ان المعنى عليه . أما كون الصناعة لا ترده فلا أنه ليس فيه الا وصف نكرة بجملة كما (١) لم يذكر الاموميين من سورة غافر وسورة الشورى . وقد ورد ذلك في القرآن في غير هذه المواضع . فقد ورد في سورة الحج في موضعين آية ( ٦١ ، ٧٥ ) وفي سورة لقمان آية ( ٢٨ ) وفي الآية الاولى من سورة المجادلة .

توصف سائر النكورات بسائر الجمل . والتركيب محتمل لثلاثة أعراب أحدها هذا  
والثاني أن تكون الجملة في محل نصب صفة لاهل . والثالث ان تكون الجملة  
جواب « اذا » والأعراب المملنة منحصرة في الثلاثة لارابع لها . وعلى الثاني  
والثالث يصح أن يقال « استطعنا » وعلى الاول لا يصح لما قد نهى فلم يتأمل  
الآية كما تأملنا هاتين أن الظاهر وقع موقع المضمر أو نحو ذلك وغاب عنه المقصود  
ونحن بحمد الله وفقاً للمقصود ولحنا يعين الأعراب الأول من جهة معنى الآية  
ومقصودها . وان الثاني والثالث وان احتملها التركيب بميدان عن معناها اما  
الثالث وهو كونه جواب « اذا » فلانه يصير الجملة الشرطية معناها الاخبار  
باستطعناهما عند إتيانهما وأن ذلك تمام معنى الكلام ونجل مقدار موسى  
والخضر عليهما السلام عن تحريد قصدهما الى أن يكون معظمه أو هو  
طلب طاعة ، أو شيئاً من الامور الدنيوية بل كان القصد ما أراد ربك أن  
يبلغ اليتمان أشدهما ويستخرجا كثرهما رحمة من ربك واظهار تلك العجائب  
لموسى عليه السلام فجواب « اذا » قوله ( قال لوهثت ) الى تمام الآية وأما  
الثاني وهو كونه صفة لاهل في محل نصب فلا يصير العناية الى شرح حال الأهل  
من حيث هم ، ولا يكون للقرية اثر في ذلك ونحن نجد بقية الكلام مشيراً  
الى القرية نفسها ألا ترى الى قوله ( فوجدناها ) ولم يقل « عندهم » وأن الجدرا الذي  
قصد إصلاحه وحفظه وحفظ ما تحتجزه من قرية مذموم أهلها وقد تقدم منهم سوء  
صنيع من الإباء عن حق الضيف مع بيان طلبه ، وللبقاع تأثير في الطباع وكانت هذه  
القرية حقيقة بالافساد والاضاعة فقبولت بالإصلاح ببجرد الطاعة فلم يقصد  
الاعمال الصالح ، ولا مؤاخذه بفعل الأهل الذين منهم غاد ورايح فلذلك  
قلت : إن الجملة يتعين من جهة المعنى جعلها صفة لقرية ويوجب معها  
الاطهار دون الاضرار ، وينضاف إلى ذلك من الفوائد ان « الأهل » الثاني  
يحتمل ان يكونوا هم الاول او غيرهم او منهم ومن غيرهم ، والغالب ان من اتى  
قرية لا يمجّد جملة أهلها دفعة ، بل يقسم بصره أولاً على بعضهم ثم قد يستقرئهم  
فلعل هذين العبدین الصالحين لما أتياها قدر الله لهما كما يظهر لهما من حسن  
صنعه استقراء جميع أهلها على التدرج ليبين به كمال رحمته وعدم مؤاخذه بسوء  
صنيع بعض عباده ، ولو عاد الضمير فقال استطعنا تعين ان يصكون المراد  
الاولين لاغير ، فأتى بالظاهر إشاراً بتأكيد العموم فيه وأنها لم يترك أحد  
من أهلها حتى استطعناه وأبى ومع ذلك قابلاًهم بأحسن الجزاء فانظر هذه



المعاني والأمرار كسيف غابت عن كثير من المفسرين واحتجبت حتى كأنها تحت  
الاستار حتى ادعى بعضهم أن ذلك تأكيد وادعى بعضهم غير ذلك وترك كثير  
التعرض لذلك رأساً وبلغنى عن شخص أنه قال: اجتمع الضميرين في كلمة واحدة  
مستقل فلذلك لم يقل «استطعماهم» هذا شيء لم يقله أحد من النحاة ولا له  
دليل والقرآن والسكلام التفصيح مثله بخلافه . وقد قال تعالى في بقية الآية  
(يضيقوها) وقال تعالى (فخاتنهما) وقال تعالى (حتى إذا جاءنا) في قراءة  
الجرمين وابن عامر وألف موضع هكذا . وهذا القول ليس بشيء . وليس  
هو قولاً حتى يحصى وإنما لما قيل نبهت على رده ومن تمام السكلام في ذلك  
أن (استطعما) إذا جعل جواباً فهو متأخر عن الاتيان ؛ وإذا جعل صفة  
احتمل أن يكون اتفق قبل الاتيان وذكر تعريفاً وتنبهاً على أنه لم يحملها على  
عدم الاتيان لقصد الخير ، وقوله (فوجدنا) معطوف على (أتينا) . وكسبته في  
ليلة الثلاثاء ثالث ذى القعدة سنة خمسين وسبعمائة بهمشق ثم بعد ذلك  
استحضرت آية أخرى وهى قوله تعالى (إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها  
كانوا ظالمين) وإن كانت هذه جملتين ووضع الظاهر موضع المضمرة إنما يحتاج  
إلى الاعتذار عنه إذا كان في جملة واحدة، ولكن نسال عن سبب الاظهار هنا  
والاضمار في مثل قوله (إلى فرعون وملأه إثمهم كانوا قوماً فاسقين) وخطرت  
في الجواب أنه لما كان المراد في مدائن لوط اهلاك القرى صرح في الموضعين  
بذكر القرية التى يحل بها الهلاك ، كأنها اكتسبت الظلم واستحققت الاهلاك  
معهن، ولما كان المراد في قوم فرعون لاهلكهم بصفاتهم ولم يهلك بلدهم أتى بالضمير العائد  
على ذواتهم من حيث هى لا تختص بمكان ولا يدخل معها مكان . وقد قلت :

لأمرار آيات الكتاب معاني      تدق فلا تبدو لـسـكـل معان  
وفىها لمر تاض لبيب عجائب      سنا برقها يعنو له القمران  
إذا بارق منها لقلبي قد بدا      هممت قرير العين بالطيران  
مروداً وإباجاً ونيلاً إلى العلى      كأتى على هام السماك مكاني  
وهاتيك منها قد أعتك ماترى      فشكراً لمن أولى بديع بياني  
وان جناني في عروج أبحر      من العلم في قلبي عمد لسانى  
وكم من كتاب في جمادى محرر      إلى أن أرى أهلاً ذكى جناني  
فيصطاد منى ما يطيق اقتناصه      وليس له بالشاردات يدان  
منلى سليم القهن ريعن ارتوى      فكل علوم الخلق ذو لمعان

فذلك الذي يرجى لا يوضح مشكل ويقصد التجريد مد عياني  
ولم لي في الآيات حسن تدبّر به الله ذوالفضل العظيم حياني  
بجاه رسول الله قد نلت كل ما آتني وسيأتي دائماً بأمان  
فصلى عليه الله ماذر شارق وسلم مادامت له الملوآن

قال رحمه الله قوله تعالى (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت) وقول عيسى عليه السلام.  
(والسلام على يوم ولدت) يسأل عنه أنه إن كان السلام انشاءً فالانشاء كيف  
يتعلق بالماضي (يوم ولدت) ماضٍ والانشاء لا يتعلق بزمان أصلاً وتعلقه قد  
يسكون في الحال أو المستقبل . وأما الماضي فلا . والذي خطر لي في الجواب :  
أنه قد يراد بهذه الازمنة الثلاثة عموم الأحوال كلها كأنه قال : كل وقت والمراد  
التعلق لانفس الانشاء انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الإمام رحمه الله : نكتة بيضاء لجلتها من غير أن اسمعها من أحد  
قوله تعالى ( واذكر في الكتاب اسماعيل أنه كان صادق الوعد ) الآية ، فكرت  
من مدة طويلة وأنا نديار مصر في افراده عن أبيه وأخيه والفصل بينهما بقصة  
موسى عليه السلام فوقع في خاطري أنه لـ يكونه جد النبي صلى الله عليه وسلم  
فذكر مستقلاً بنفسه تعظيماً لقدّر النبي صلى الله عليه وسلم ، وفكرت الآن فيه  
بالتلاوة فلمحت ذلك وزيادة عليه وهي الصفات التي أثنى عليه بها . ومن جملتها  
وهو ختامها ( وكان عند ربه مرضياً ) والمرضى عند الله هو الصفة والخلاصة  
والنبي ﷺ مصطفى منه . ومن جملتها ( وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة ) وإذا  
كان أهله بهذه الصفة وهو بصفة يصدق الوعد والرسالة والنبوة وهما أعنى اسماعيل  
عليه السلام وأهله أصلاً في غاية الزكاء والخير فهو وأهله جرثومة نور نشأ منها  
أعظم منها ، وهو النور الأعظم خاتم النبيين وسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى حكاية عن موسى (كي نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً أنك كنت  
بنا بصيراً) قال رحمه الله : معنى (كنت) كنت في الازل ولم تزل ، فأنت تعلم  
مبتدأ أمرنا وتفاصيله كلها من أول عمرنا الى آخرها . بصير بها لا يختص علمك  
بالوقت الحاضر . فهذه فائدة ادخال « كان » وقوله « بنا » أي في وبأخي  
هرون . وفيه ثلاثة معان : أحدها تعلم أنا نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً  
وكذا كل واحد منا وأنا لم تزل كذلك في الماضي فكذلك نكون في

المستقبل وهما نبيان معصومان ؛ فحسن منهما ذلك . والثاني تعلم أنا متعاونان متعاضدان وأن الأخوة التي بيننا والتعاضد والتعاون بتوفيقك لنا . وعلى هذين الوجهين يكون توسلا بما علم من حالها والثالث تعلم ذواتنا وصفاتنا فلا تخفى عليك خافية ؛ فأمورنا مفوضة اليك ونحن نسئلك ذلك ؛ وعلى هذا الوجه يكون تفويضاً منهما و « يصير » في هذا الموضع أبين من « علم » لما فيه من معنى المشاهدة وكذا استعمل في قوله ( وأفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد ) ومعناه مشاهد لحال وحال غيري فتقيني مكرهم ؛ وانظر كيف أتى بصيغة الجمع في هاتين الآيتين ، فهنا قال « بالعباد » وفي الآية المتقدمة قال « بنا » وفيه إشارة إلى ما قدمنا الإشارة إليه من معنى التفويض إليه ومعنى الاجتماع ؛ ولم يقل بصير بي وذلك من كمال الأدب مع الله تعالى ؛ لأنه لو أفرد لربما كان فيه تعريض بكامل موجب اللاجابة . وقدم الجار والمجرور في الآية الأولى لبدء بمحل السؤال ؛ وهو موسى وهرون عليهما السلام المدلول عليهما بالضمير ، فهو خاص فلذلك قدم بياناً للمراد وكان تقديمه هناك للاهتمام ؛ وليس من قولهم : إن تقديم المجرور للاختصاص لأنه تعالى بصير بكل أحد ، وآخر في الآية الثانية .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : كنت أتلفي سورة طه ( والسلام على من اتبع الهدى ) فقال لي ابني احمد لم جاء هذا في وسط الكلام ؛ وفي كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل في أول الكلام ؟ والجواب : إن الله تعالى في هذه الصورة قال ( فقولاً له قولاً لينا ) فهذا هو أول مخاطبتهما لفرعون ولعلمها قالاً فيها سلام على من اتبع الهدى . أو ألين من ذلك لأن « على من اتبع الهدى » منهم عدم السلام على غيره وذلك من النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل بعد مضي إحدى وعشرين سنة من نبوته يعلم منه ذلك وليس مثل أول قدوم موسى وهرون على فرعون فقد لا يحتمل مفاجأتها بذلك واكتفى بأمرهما بالقول اللين وهما يملكان القول اللين ، ألا ترى إبراهيم عليه السلام كيف قال لابيه ( سلام عليك ) لحق الأبوة ؛ وكان لفرعون حق الترية فلا يستبعد من موسى عليه السلام أن يلاطفه ؛ والنبي صلى الله عليه وسلم ليس لهرقل ولا لامثاله عليه حق ، ولما أمرهما الله في الكلام الأول بالملائنة أخذ في الكلام الثاني ليلهمها مقصود الرسالة وختمه بقوله ( والسلام على من اتبع الهدى ) فجاء بعد الكلام المقصود بالرسالة لما أمر أن يقولوا القول اللين وفرغاً منه قبل لهما أن يقولوا ما هو مقصود الرسالة

من أنهما رسولاً ربّه أن يرسل معهما بنى إسرائيل ولا يعذبهم، وبجيئتهما بأية من ربّه . فهذا هو مقصود الرسالة . وختامه بالسلام معرفاً على عادة السلام في آخر الرسائل فهو سلام دعاء لاسلام سحبة . والسلام التحية يكون في صدر الرسالة منكراً ويحتمل أن تكون الواو في ( والسلام على من اتبع الهدى ) عاطفة لهذه الجملة من كلام الله تعالى تعليماً لهما أن يكون هذا القول منهما في كل ورد وصدر أول الكلام وآخره . وكان تقديم ذلك على قولهما ( انا قد أوحى اليّنا أن العذاب على من كذب وتولى ) متعيّناً لآله في تقدير الملقق كانه قيل والعذاب على من لم يتبع الهدى ، ولآله وعيد على عدم الانقياد لما أرسل به . فليس مقصوداً آخر زائداً على مضمون الرسالة بل هو من آثارها . ومضمون الرسالة قد كمل ادأؤه والله أعلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله ( وآتى أحسن فرجها فنفضنا فيها من روحنا ) قد يستأنس به في أن مريم عليها السلام نبيه ، لأنها ذكرت مع الانبياء في سورة الانبياء فيشبه أن تكون منهم ، وهو اختيار جماعة . وقد مال خاطري اليه لهذه الإشارة وإن كان المشهور خلافه ؛ فأنا مارأيته في هذه السورة ذكر مع الانبياء غيرهم ، وهذه قرينة يستفاد منها ذلك والله أعلم .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى ( ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ) ان الله امم مفرد إذا قصد الاقتصار على الجواب ، وهو افادة تصور من خلقهم . والذي يقدره النحاة من أنه خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف ونحو ذلك إنما يصح بطريقين أحدهما أن لا يراد الاقتصار على الجواب ، بل زيادة إفادة الأخبار كقوله : ( خلقهم العزيز العظيم ) ويحصل في ضمن ذلك الجواب ، وهو افادة التصور . والثاني أن يراد الاقتصار على الجواب لفظاً ويدل بالالتزام على المعنى التصديقي وهو ان الله خلقهم ، فنظر النحاة الى هذا المعنى الالتزامي وأعربوا عليه لأن صناعتهم تقتضى النظر فيه . ليسكون كلاماً تاماً ، وليس من صناعتهم النظر في المفرد ، لكن يبقى بعد هذا بحث ، وهو أنه اذا كان مفرداً فحقه أن لا يعرب لأن الأسماء قبل النقل والتركيب لا معربة ولا مبنية ؛ واذا لم يكن معرباً فحقه أن ينطق به موقوفاً وهو قد جاء في القرآن مرفوعاً . فأصل هذا مراعاة لما استفيد منه بدلالة الالتزام ، فجعل كلركب ، وهو الذى بنى عليه النحاة ان ثبت أن

الاسماء المفردة لا يجوز المطق بها مرفوعة وإلا فقد يقال : انها ينطق بها على هيئة المرفوع ، لأن المرفوع أقوى الحركات . ولهذا تقول في العدد واحداً ثانياً بالآلف كهيئة المرفوع . وأصل هذا اذا قلت : ما الانسان ؟ قيل الحيوان الناطق فانه مفرد ليس بكلام انما يقصد به ذكر هذا لتصور حقيقة الانسان ولهذا يعد للمنطقيون الحد خارجاً عن الكلام ، ومتى قيل هو الحيوان الناطق كان دعوى لاحداً ، والنحاة لم يتعرضوا لذلك والله أعلم .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أرأيت من اتخذ إلهه هواه) سمعت شيخنا أبا الحسن علاء الدين الباجي رحمه الله من نحو أربعين سنة يقول : لم لاقيل اتخذ هواه الهه ؟ وما زلت مفكراً في الجواب حتى تلوت الآن ما قبلها ، وهو قوله ( وإذا رأوك ) الى قوله ( إن كاد ليضلنا عن آلهتنا ) فعلمت أن المراد الاله المعبود الباطل الذي علقوا عليه وصبروا وأشفقوا من الخروج عنه فجعلوه هواهم . انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى ( أولئك يجزون الغرفة بما صبروا ) قال رحمه الله يمكن الاستدلال به لأن المرد المعروف بالآلف واللام للعموم ، لأن أولئك ليس لهم غرفة واحدة بل غرف كثيرة انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى ( أو نسأهن ) قال رحمه الله قال الواحدى في البسيط قال المفسرون يعنى النساء المؤمنات كلهن ، فلا يحل لامرأة مؤمنة أن تنجرد بين يدي امرأة مشركة الا أن تكون أمة لها . قال ابن عباس لا يحل لمن أن تراهن يهوديات ولا نصرانيات ، لئلا يصغفن لأزواجهن ، وقوله ( أو ماملكت إيمانهن ) يعنى الممالك والعبيد للمرأة أن تظهر لمملوكها اذا كان عتيقاً ما تظهر لمملوكها ، ما لم يعق بالاداء أو بالإبراء . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا وجد مكاتب إحداكن وثقة فلتحتجب منه » هذا كلام الواحدى ، وقال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره ( أو نسأهن ) قيل عني به نساء المسلمين ، ذكر من قال ذلك حدثنا القاسم حدثنا الحسين حدثني حجاج عن ابن جريج قوله ( أو نسأهن ) قال بلغني أنهن نساء المسلمين لا يحل لمسلمة أن ترى مشركة عورتها<sup>(١)</sup> الا أن تكون أمة لها فذلك قوله ( أو ماملكت إيمانهن ) حدثنا القاسم ثنا الحسين (١) في ابن جرير « عريتها » بضم العين وسكون الراء أى تميردها عن ثيابها .

ثنا عيسى بن يونس عن هشام بن الغازي عن عباد بن نسي قال كتب عمر بن الخطاب الى أبي عبيدة « أما بعد فقد بلغني أن نساء يدخلن الحمامات ممن نساء أهل الكتاب ، فامنع ذلك وحل دونه . قال ثم إن أبا عبيدة قام في ذلك المقام مبتهلا اللهم أيما امرأة تدخل الحمام من غير علة ولا سقم تريد اليساير لوجهها فسود وجهها يوم تبيض الوجوه » وقوله ( أيمانهن ) اختلف أهل التأويل في ذلك : فقال بعضهم أو محال يكن فانه لا بأس عليها ان تظهر لهم من زينتها ، ما تظهر لهؤلاء ، ذكر من قال ذلك حدثنا القسم حدثنا الحسين ثنا حجاج عن ابن جريج قال أخبرني عمرو بن دينار عن مغيرة التميمي انه قال في قوله ( أو ما ملكت أيمانهن ) قال في القراءة الأولى ( أيمانكم ) وقال آخرون بل معنى ذلك <sup>(١)</sup> ( أو ما ملكت أيمانهن ) من إماء المشركين كما قد ذكرنا عن ابن جريج قبل من أنه لما قال ( أو نساءهن ) عن نساء المسلمين دون المشركات ثم قال ( أو ما ملكت أيمانهن ) من إماء المشركات . هذا كلام ابن جريج في تفسيره والله أعلم . انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الإمام رحمه الله وهو ابتداء درس محله لولده الشيخ بهاء الدين حمدة المحققين أبي حامد أحمد درس به في المدرسة المنصورية بعد صلاة العصر من يوم الخميس رابع عشر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وسبعائة وأقام العلامة بحضور والده الشيخ الإمام قوله تعالى ( ولقد آتينا داود وسليمان علما ) وقال الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين ( السلام عليها من وجود أحدها إن هذه القصة الثانية من القصص المذكورة في هذه السورة التي هي - اعني القصص المذكورة - بيان لقوله ( وإني لآتي القُرآن من لدن حكيم عليم ) ومن حكته وعلمه ما اتفق في هذه القصص وما آتاه لمن شاء من عباده كما قال تعالى ( الله أعلم حيث يجعل رسالته <sup>(٢)</sup> ) ولما كان موسى وداود وسليمان من بني إسرائيل عليهم السلام وموسى من أولاد لاوي بن يعقوب ، وهو إسرائيل في ذكر القصةتين متجاورتين ، وقدم القصة المتقدمة في الزمان وهي قصة موسى ثم تلاها بهذه وقد اشتركتا فيما أنعم به على بني إسرائيل من نصرهم واستنقاذهم من يد عدوهم فرعون وإهلاكه وذهابهمسكه ، واستخلافهم من بعده وقوربهم <sup>(١)</sup> من أول السطر السابق الى هنا سقط من الأصل وزدناه من تفسير ابن جرير الطبعة الأميرية ( ج ١٨ ص ٩٥ ) .

(٢) في الأصل « رسالاته » وهي قراءة من عدا ابن كثير وحفص من السبعة .

مشارك الأرض ومغاربها ، وأمرهم متزايد من لدن عرف فرعون ببركة موسى عليه السلام إلى أن ملك سليمان عليه أنسلام وهو واحد منهم الدنيا بأسرها مع ماؤتيه من العلم والنبوة والخصائص العظيمة . ( الوجه الثاني ) تعظيم مرتبة العلم وشرقه ، فإن الله تعالى آتى داود وسليمان من نعم الدنيا والآخرة ما لا ينحصر ولم يذكر من ذلك في صدر هذه الآية إلا العالم ليبين أنه الأصل في النعم كلها ، فلقد كان داود من أعبد البشر كما صح في صحيح مسلم <sup>(١)</sup> . وذلك من آثار علمه وجم الله له ولا ينسبه سليمان مالم يحجمه لأحد ، وجعل العلم أصلاً لذلك كله ، وأشارها أيضاً إلى هذا المعنى بقولها : ( الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين ) عقيب قوله ( آتينا داود وسليمان علماً ) وما يفهم من ذلك أنهمما شكرا ما آتاها إياه وإن سبب التفضيل هو العلم ، وإنما قال ( وقالاً ) بالواو دون الفاء ، لأنه لو آتى بالفاء كان بمنزلة قولك فشكرا ، ويكون الشكر حينئذ هو قولها ذلك لا غير ، فمدل إلى الواو ليشير إلى الجمع في الإتياء لهما بين العلم وقولها ذلك الحق لمقصود العلم من القيام بوظائف العيادة وكل خصلة حميدة ، فلذلك يؤخذ من ذلك مسائل ذكر العلماء منها : أن فضل العلم أفضل من فضل العبادات ؛ ومنها أن العلماء أفضل من المجاهدين ، ولهذا مداد العلماء أفضل من دم الشهداء وأعظم ماعند المجاهد دمه ، وأهون ماعند العالم مداده ، فشا ظنك بأشرف ماعند العالم من المعارف والتفكير في آلاء الله تعالى ، وفي تحقيق الحق ، وبيان الأحكام وهداية الخلق . ولذلك جعلوا ورثة الأنبياء . وقال صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإعما وورثوا العلم ، فمن أحذه فقد أخذ بحظ وافر <sup>(٢)</sup> وهذا معنى قوله : ( وورث سليمان داود ) . ( الوجه الثالث ) في قوله ( داود وسليمان ) دليل على أن الواو لا تقتضي الترتيب أو تقيضه ، بل هي على ما تقتضيه من مطلق الجمع ، وإن كان المعلوم أن إتياء داود قبل إتياء سليمان ، وكل موضع وردت الواو فيه مما يعلم الترتيب فيه من خارج كهذه الآية لنا فيه طريقتان إيجادها أن تكون مستعملة

(١) روى البخاري ومسلم عن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أحب الصلاة إلى الله صلاة داود وأحب الصيام إلى الله صيام داود . كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه وكان يصوم يوماً ويفطر يوماً لا يفتر إلا في . (٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه عن أبي الدرداء في حديث طويل أوله « من غدا يريد العلم يتعلمه الله فتح الله باباً إلى الجنة الحديث .

في معناها وهو الجمع المطلق فتكون على حقيقتها ولا ينافي العلم بكون ذلك مرتباً ، لأن الجمع المطلق حاصل مع الترتيب ، والثانية أن تكون مستعملة في الترتيب فيلزم التجوز في الحروف إذا قلنا أن اللفظ المتواطىء إذا استعمل في بعض أفراده كان مجازاً وينبغي أن يعرف الفرق بين أن يطلق اللفظ الأعم ويراد به الأخص وبين أن يطلق ولا يراد به الأخص بل يراد به معناه الأعم وإن علم من خارج أن الواقع الترتيب والمجاز إنما يصح على الأول لا الثاني . ( الوجه الرابع ) هذا البحث الذي ذكرناه في استعمال العام في الخاص يجري وقوله ( الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين ) هل هو حمد أم شكر ؟ وبحقيق هذا البحث بتقديم مقدمتين ( أحدهما ) أن الحمد هو الثناء على الله تعالى ، والثناء أعم من أن يكون بالصفات التي هو عليها من صفات الكمال وما يصدر منه من الانعام والافعال ، والشكر هو الثناء بما يصدر منه من الانعام والافعال فالحمد أعم من الشكر . وقيل الحمد الثناء بما فيه والشكر بما منه ، فيكونان خاصين تحت أعم ، وهو مطلق الثناء وعلى هذا يكون الحمد والشكر متباينين . ومنهم من يدعى على هذا أن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه ، وفيه نظر لأنها لا يجتمعان في محل واحد يصدق عليه أنه حمد وأنه شكر . ( المقدمة الثانية ) إذا ثبت أن الحمد أعم من الشكر فقولنا ( الحمد لله ) يحتمل أن يكون ثناءً عليه بما فيه ، فيكون شكرًا ، فعلى الأولى أن جعلنا الحمد أعم مطلقاً فيكون مستعملاً في غير موضوعه ، فيكون مجازاً ولا يكون حقيقة حتى يراد الأعم من حيث هو هو ، وإن جعلنا الحمد الثناء بما فيه فقط يكون مستعملاً في موضوعه فيكون حقيقة ، وعلى الثاني - وهو أن يراد الثناء بما منه فقط - يكون مستعملاً في غير موضوعه سواء أ جعلنا الحمد أعم مطلقاً أم لا . إما على الثاني فظاهر ، وأما على الأول فلأنه لاستعمال العام في الخاص فيكون مجازاً على ما قدمناه من البحث ، وقوله ( الحمد لله الذي فضلنا ) ونحوه كقولنا « الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات » ، وما أشبه ذلك ، يحتمل أن يكون مثل قولنا « الحمد لله » إذا اقتصرنا عليه ، ويكون الوصف المذكور المراد به ذكر صفته تعالى لاغير ، ويحتمل أن يكون المراد التعريض بحصول ذلك منه ، فيكون ثناءً بالنعمة فيكون شكرًا ، فيعود فيه ما تقدم من أنه حقيقة أو مجاز ويترجح أنه مجاز . وقولنا « الحمد لله على نعمه » ونحوه صريح في أنه ثناء بالنعم فظهر فيه جهة المجاز ويكون شكرًا لاهداً مجرداً وإنما قلت لاهداً لأن كل شكر حمد ، على ما تقرر أنه أخص وأن الحمد هو مطلق الثناء



بما فيه خاصة دون مامنه لم يكن كقولنا « الحمد لله على نعمه » وقولنا « الحمد لله على كل حال » يحتمل معنيين أحدهما أن يراد الشكر على كل حال وإن يحمد على السراء والضراء من جهة أن السراء توجب الشكر، والضراء توجب الصبر الموجب للثواب الموجب للشكر، فهي نعمة في الحقيقة . فالأحوال كلها نعم ، فيصير مثل قوله « الحمد لله على نعمه » فيكون مجازا في الشكر والثاني أن يراد الثناء على صفات كماله سبحانه وتعالى وإن حصل منه ضراء فإن ذلك لا يمنع من استحقاقه الثناء على صفات كماله ، فيكون اللفظ حقيقة ولكن معناه أقص من المعنى الأول ، والمعنى الأول أحسن وأمكن في المعنى . ( الوجه الخامس ) قوله (علما) يحتمل أن يراد بتكثيره تعظيمه أي علمائهم، ويكون تفضيلها على كثير من العباد المؤمنين الذين لم يحصل لهم مثل ذلك العلم . وهذا المعنى هو الظاهر من الآية وحيشد يكون استعمل العلم للاعم فيما هو أخص منه، فيعود الكلام في أنه مجاز أو حقيقة ويحتمل أن يزداد موضوعه الأصلي وحذف صفته أي علما عظيما ، فيكون العلم المستعمل في موضوعه حقيقة ، ولكن معه حذف . وفي الترجيح بين هذا الوجه والذي قبله الخلاف المعروف في الترجيح بين المجاز والادعاء ؛ وعلى الوجهين معنى التفضيل لا يختلف . ويحتمل أن يراد مطلق العلم فلا مجاز ولا افتراء بينهما ، على أن مطلق العلم مستوجب لأن يقال فيه ذلك حقيق بأن يوصف به خواص العباد من الأنبياء ؛ فيكون العلم الخاص العظيم الذي حصل لهم . وهذا الوجه أبلغ في بيان شرف العلم ونافته على كل ذروة وإن كان الظاهر من الآية فيه ، لأنه إنما ينشئ على الكمال لصفته الخاصة به لا بما يشترك فيه هو وغير الكامل . ( الوجه السادس ) قوله ( على كثير ) متعين ههنا لا بد منه ولا يجوز أن يقال « على عباده المؤمنين » لأنهما من عباده المؤمنين فكيف يفضلان على من هما منهم ، وإنما يفضلان على من سواهما منهم . فإن قلت فقد جاء ( فضلناهم على العالمين ) وهم من جملة العالمين قلت هذا معه قرينة تدل على التخصيص ، هي « العالمين » فكأنه قال فضلناهم على من سواهم . ولا يفهم منه أنهم مفضلون على كل العالمين قطعا ، للعلم الضروري بأنهم من العالمين وعدم إمكان تفضيل الشخص على من هو منهم . وقوله ( فضلنا على كثير من عباده المؤمنين ) لو حذف لفظ « كثير » صار التفضيل على من هو متصف بالإيمان فيبقى ظاهر اللفظ يقتضي أن المفضل عليه ، فاجتنب ذلك والتزم ادخال لفظ كثير هنا وما أشبهه . ( الوجه السابع ) وهو متأخر في الآية

ولسكني أقدمه لأنه المقصود وهو قوله ( وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين ) فقوله ( أوزعني ) معناه ألهمني قاله ابن عباس قال ابن قتيبة الأصل في الإيزاع الإغراء بالشئ يقال فلان موزع بكذا أي مولع به . وقال ابن عطية ( أوزعني ) معناه أرفقني عن الموانع وأزجرني عن القواطع لأجل أن أشكر نعمتك . ويحتمل أن يكون أوزعني بمعنى اجعل حظي ونصيبي من التوزيع والقوم الأوزاع ؛ ومن قولك توزعوا المال . فعلى هذا يكون ( أن أشكر ) مفعولاً صريحاً . وقال المحضري : حقيقة ( أوزعني ) اجعلني أنزع شكر نعمتك عندي وأكفها وأرتبطه لا تتقلب عني ؛ حتى لأنتفك شاكراً لك . وقوله ( نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي ) من العلم والنبوة والحكمة والهداية وغيرها من جلائل النعم ( وعلى والدي ) يحتمل أن يراد نعمتك التي أنعمتها علي ونعمتك التي أنعمتها علي والدي لأن النعمة على الولد نعمة على الوالدين ، فيكونان نعمتين كل منهما على واحد ؛ ويكون قيام سليمان بشكر نعمة أبيه لأن النعمة على أبيه نعمة عليه لأنه ينسب إليه ويفتخر به . وفي هذا التقدير نظر ، وسواء جعلناها نعمتين أو نعمة واحدة على الأب ؛ ويقوم الابن بشكرها ويحتمل أن يراد نعمتك التي أنعمتها عني ، وهي نعمة علي والدي لأن النعمة على الولد نعمة على الوالدين ؛ لاسيما النعمة الجامعة إلى الوالدين لأنه إذا كان تقياً فبهما بدعائه وشفاعته وبدعاه المؤمنين لهما كلها دعوا ، وقالوا له رضى الله عنك وعن والديك . وقوله ( وأن أعمل صالحاً ترضاه ) إنما قدم الشكر على العمل لأن الشكر عمل القلب ؛ وهو أشرف من عمل الجوارح ؛ ولأن الشكر على النعم الماضية والعمل الصالح صالح يرضاه الله تعالى ، لأن العمل قد يطلق عليه أنه صالح بحسب الظاهر ولا يقبل حتى ينضم إليه الاخلاص فإذا كان صالحاً مخلصاً فيه كان مرضياً مقبولاً ، قال الفضيل إن العمل لا يكون صالحاً إلا إذا كان صواباً خالصاً والصواب أن يكون على السنة وأنما الصالح أن يكون لله . وقوله ( وأدخلني برحمتك ) إشارة إلى أن الجنة تنال برحمته لا بالعمل ؛ ويحتمل أن يراد أدخلني برحمتك في عبادك الكاملين في الصلاح القائمين بحقوق الله وحقوق العباد ؛ وإن كان يعلم أن درجة النبوة فوق درجة الصلاح ، وليسكن أشار إلى السكينة وإلى القيام بوظائف العبودية على أتم الأحوال . ومن كلامه رحمه الله تعالى : بسم الله الرحمن الرحيم ( ألم أحسب الناس أن يتركوا ) عن الزجاج أنه قال ( أن يتركوا ) سادة مسد المقبولين و ( أن

يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ) حقيقة فهو بدل شيء من شيء . وقال الرمخشري .  
 فان قلت ف أين الكلام الدال على المضمون الذي يقتضيه الحسبان في الآية . قلت  
 هو في قوله ( أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ) وذلك أن تقديره .  
 أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا . فالترك أول مفعولى حسب ولقولهم  
 ( آمنا ) هو الخبر فعجبت من الرمخشري لانه كثيراً ما يقيم الزجاج فكيف  
 خالفه هنا ؟ حتى وقفت على مقصود الآية . وهو أن المنكر حسبهم الترك  
 لأجل قواهم لا يزالون يفتنون حتى يعلم دخول الايمان في قلوبهم ويعلم الصادق  
 في قوله من الكاذب ؛ حينئذ يترك من الفتنة وان لم يترك من التكليف ؛ لقوله  
 ( أحسب الانسان أن يترك سدى ؟ ) فهذا الترك غير ذلك الترك ؛ ولو كان المقصود  
 إنكار حسبان مطلق الترك لصح ما قاله الزجاج حينها وقفت على هذا المعنى علمت  
 صحة ما قصده الرمخشري من أنه لا بد للترك الذي أنكر حسبانه من تنمة ؛ لكن  
 التهمة كانتكون بحمل ما بعد الترك مفعولاً ثانياً لتأكيده كون تغيره كما سألته  
 إن شاء الله تعالى . والذي أراه أن يكون ( أن يتركوا ) سادة مسد المفعولين .  
 وقوله ( أن يقولوا ) تعليل إما لتركوا معمول له ؛ وإما لحسب معمول له . فان  
 جعلناه معمولاً لتركوا فالمنكر حسبان الترك الملعل بالقول . وان جعلناه معمولاً  
 لحسب فالمنكر الحسبان الملعل بالقول ومعناه قريب من معنى الأول . وقوله  
 أ و هم لا يفتنون ) حال إما من الضمير في ( يقولوا ) سواء جعلناه علة في الترك أو  
 في الحسبان . وأما من الضمير في ( يتركوا ) إذا جعلناه علة في الترك دون ما إذا  
 جعلناه علة في الحسبان ؛ لأجل الفصل بأجني . هذا الذي أراه في تقدير الآية  
 واعرابها ومعناها . ثم فطرت في جعل المفعولين مصرحاً بهما كما اقتضاه كلام  
 الرمخشري ، فاستحضرت قول النحاة في أن « أن » و « الفعل » يمد بمد  
 المفعولين على أصح المذهبين ؛ ويقدر معها المفعول الثاني محذوفاً على المذهب  
 الآخر فالصريح بهما خلاف المذهبين ، ثم قلت في نفسى : لعل المذهبين حيث  
 يتم الكلام بأن والفعل ؛ أما حيث لا يتم فقد يكون هو المفعول الأول ويؤتى  
 بعده بالمفعول الآخر ؛ لأن « أن » والفعل « كالمصدر فكما تقول : حسبت  
 تركهم كقولهم كذلك يصح أن تقول حسبت أن يتركوا للقول ، وفي هذا  
 فضل نظر ، لأن صريح المصدر يدل على معنى تصورى لا يستقل بالافادة ؛ وأن  
 الواقع « يدل على معنى تصديقى مستقل بالافادة . ومن ثم جاز الاختصار عليها  
 وسدت مسد المفعولين . فهل يقع « أن والفصل » مقصوداً به التصورى فقط

حتى يقع بعدها المفعول الثاني أو يقع صريح المصدر مقصوداً به التصديق حتى.  
يعد مسد المفعولين؟ لم ار النحاة تصریحاً بذلك ، ويحتاج الى سماع من العرب  
والأقرب خلافه . فعلى هذا يضعف ما قصده الرمحشري ، وإن صح فيمشی  
ما قاله . وهل يصح مثلاً أن يقال : حسب أن يقوم خيراً من أن يقع؟ هذا  
يحتاج إلى سماع . ولم أجده . فلذلك أوافق الرمحشري على التصريح بالمفعولين  
وأكتفيت بالتثمة بالتعليل والحال لحصول مقصود الآية الذي قصده وقصد  
به بذلك دون ارتكاب أمر لم يشهد له كلام النحاة . واما قول الرمحشري :  
إن الترك من الترك الذي هو بمعنى التصيير فلا دليل له على ذلك ولا ضرورة اليه ؛  
هو محتمل لذلك ولأن يكون بمعنى الإهمال والتخلى . والبيت الذي أنشده  
محتمل لهما <sup>(١)</sup> . والمعنى المقصود يحصل بكل منهما بلا ضرورة . وأما قوله تقديره .  
أحسبوا تركهم . لحمله عليه قول النحاة أن « أن والفعل » بتأويل المصدر ،  
ولكن قد أشرنا الى الفرق وإن اشتهر كافي أصل المعنى . واما قوله في تقديره غير  
مفتونين ، فيحتمل أن يكون مفعولاً ثانياً ألا ترى أنه جعله من التصيير ويحتمل  
أن يكون حالاً . ويشهد له أنه سبكه من قوله (وهم لا يفتنون) فإن كان الاول  
فما الدليل عليه؟ وقوله (وهم لا يفتنون) لا يصح أن يكون ثانياً <sup>(٢)</sup> لاجل الواو وإن  
كان الثاني فهو مخالف للنص كلامه ، وإذا كان قد سبكه في معنى (وهم لا يفتنون)  
يجب صحة وقوعه موقعه ولو وقع (وهم لا يفتنون) موقعه لكان من أبعاض  
الصلة ، فلهذا تأخر في الآية ووقع الخبر قبله والخبر أجنبى من الصلة لزم الفصل بين أبعاض  
الصلة بأجنبي ، وهو لا يجوز . وقوله : وقولهم أمنا هو الخبر يعنى في الأصل وهو  
الآن مفعول ثان على رأيه وقوله وأما غير مفتونين فتثمة الترك صحيح ؛ لكن  
لم يبين أنه مفعول أو حال ؛ وقد بيناه فيما تقدم . وقوله : لانه من الترك الذي  
هو بمعنى التصيير ممنوع لما تقدم ، ولا يحتاج اليه لانه تثمة سواء كان بمعنى  
التصيير أم بالمعنى الآخر . وقوله (أن يقولوا) علة تركهم غير مفتونين يعنى من  
حيث المعنى ؛ اما من جهة الصناعة فيستحيل إذ هو خبر أن يكون علة ، وقوله  
« كما تقول خروجه بخافة الشر » ليس مثله لأن خروجه مفرد والجار والمجرور  
بعده وحده فاحتجنا أن نجعل أحدهما مبتدأ والآخر خبراً والآية فيها ما يصح  
أن يصح كون كلاماً تاماً قبل اللام ، فاحتملت الأمرين . وقوله خروجه بخافة

(١) انما أنشد الرمحشري شعر بيت وهو « فتركه جزر المباع ينشئه » وجزر  
المباع اللحم الذي تأكله . ونأشه تناوله باطشاً به . (٢) في الأصل « نائباً » .

الشر صحيح وليس منه لأن خرجت كلام تام وليس بعده الانحفاة الشر ، فتعين .  
أن يكون تعليلًا ، وليس نظير الآية لاحتمالها الوجهين وقوله حسبت خروجه .  
أحدها يتعين أن يصحكون خفاة الشر هو الثاني إلا أن جوزنا أن خروجه يقيم  
في موضع المفعولين فيكون نظير الآية ويخرج عن التظهيرين اللذين قبله انتهى .  
( فصل ) قال رحمه الله لفرق بين صريح المصدر « أن والفعل » المؤلفين به مع  
اشتراكهما في الدلالة على الحدث أن موضع صريح المصدر الحدث فقط . وهو  
امر تصوري و « أن والفعل » يزيد على ذلك بالحصول إما ماضياً وإما حالاً  
أومستقبلاً . ان كان اثباتاً وبعدم الحصول في ذلك إن كان نفيًا ، وهو أمر تصديقي  
ولهذا يند « أن والفعل » ممد المفعولين ، لما فيها من النسبة ، فان قلت من  
أين جاءت الدلالة على الحصول أو عدمه ؟ وهما في قوة المفرد ؟ قلت من دلالة  
الفعل . فان الفعل يدل على الحدوث لحفاظنا على تلك الدلالة مع « أن » فان  
قلت ومن أين للفعل الدلالة على الحدوث ، وانما يدل على الحدوث والزمان لا  
على الوقوع في ذلك الزمان ولا عدمه ؟ قلت بل هو يدل على الوقوع في ذلك  
الزمان وهذا هو الذي امتاز به الفعل عن الاسم فان اسم الزمان يدل على الزمان  
كأمرس وغد والآن على الازمنة الثلاثة . وكل منها يدل على حدث وزمن . وليست  
بأفعال ، والصوبح يدل على حدث وزمان وليس بفعل ؛ وضارب اسم فاعل  
معنى الماضى أو الحال أو الاستقبال وان لمنا دلالة على أحد الازمنة الثلاثة وان  
موضوعه الاشعار له بالحصول ولا عدمه بل هو تصور محض بخلاف الفعل فانه دال  
على الحصول ودلالة على الزمان كذلك وقول من قال إنه يدل على الزمان بهيئته وأوزانه  
وعلى الحدث بمادته صحيح ، ولكنه قاصر عما قلناه وما يقتضيه الفعل ، فانك اذا قلت  
ضرب زيد تستفيد من ضرب أمة الضرب في الزمان الماضى . وهذه ثلاثة أمور الضرب  
وزمانه وهما تصوران ، ونسبته التصديقية . غير أنه يحتاج الى الفاعل الذي صدر  
منه الضرب لا للمفعول الذي حل به الضرب ، إلى بنى الفعل للمفعول حتى يتم  
السلام والتصديقي ، ويدل على ذلك أن الفعل كلمة تسند ابتداءً والاسناد نسبة  
فبمجرد اللفظ بالفعل عرفت الاسناد بقيت محتاجة الى المسند اليه . وإذا تأملت  
هذا المعنى عرفت انه زائد على مقاله كثير من النحاة ؛ وأنه حق ، وتحقق به  
دلالة : « أن والفعل » على الوقوع إما ثابتاً وإما منفيًا بخلاف صريح المصدر ،  
فانه انما يدل على المعنى لا اشماع له بوقوع البتة . وكيف يتوقف في ذلك ونفس  
ضرب المتحرك الوسط الذي هو فعل يدل على حدوث فعل في الماضى بل ليس

مدلوله الا ذلك وحدث الضرب في الماضي نسبة تستدعي الضرب الحادث والزمان الماضي ، فلك أن تحمل دلالتها عليهما من باب دلالة التضمن ، وفيه تسمح ، وأكثر النحاة جعلوا دلالة الفعل على الزمان من دلالة التضمن وابن الطراوة قال انها بالانحرار بمعنى الالتزام ، وكلهم لم يتعرضوا للحدث وعندى أنه الاصل والموضوع ، ولاشك أن المعنى المبرعنه بالحصول أو الحدث أو الكون ونحو ذلك تارة يؤخذ من حيث هو هو من غير عارض بماهية وتارة يؤخذ مع ضروره للماهية فالأول تصور محض ، واختير له اسم الحصول ليتطابق اللفظ والمعنى في الافراد ، والثاني فيه نسبة هي المقصودة في التصديق المركب منها ومن الطرفين فلا يبقى محتاج الا الى الطرف الآخر واختير له « أن والفعل » للدلالة على النسبة مع أحد الطرفين ولو أطلق الحصول وأريد هذا المعنى لم يبعد ، ولو أطلق « أن والفعل » وأريد المفرد كان بعيداً . هذا الذي يظهر لنا من كلام العرب . ولنا فيه متحكمين ولا منكرين أمراً لم نصل الى فهمه بل متبين لما فهمناه من كلامهم وأرشدنا اليه محاوراتهم وان أهملوا التنصيص عليها إحالة على الاذهان السليمة والارتياض في العلوم بمسكرة مستقيمة . فان قلت : قد قال تعالى ( وأن تصوموا خير لكم ) وهو مثل : وصومكم خير لكم ، ولذلك تقول : يعجبني أن تقوم في معنى يعجبني قيامك . قلت قوله تعالى ( وأن تصوموا ) مدناه ، وأن يوجد منك الصوم ، فذلك الذي يحكم عليه بأنه خير . واما الصوم المفرد التصوري فلا يحكم عليه كذلك وكذلك يعجبني أن تقوم انما اعجبك اتخاذ القيام في الحال أو المستقبل دون مجرد صفة القيام . فان قلت لودل الفعل على الوقوع لكان كلاماً . قلت الكلام يستدعي مسنداً ومسنداً اليه ونسبة ، فاذا قلت زيد قائم ، فزيد مسند اليه وقائم مسند ، والنسبة علمت عند السامع بقرينة ترتيب المتكلم قائم على زيد ، ويبر عنها بالابط ، فتقول زيد هو قائم ، فتصير القضية ثلاثية بعد أن كانت ثنائية ، واذا قلت قام زيد فزيد مسند اليه وقام فيه امران أحدهما المسند وهو القيام ، دل عليه بمادته ، والثاني النسبة دل عليها بصورته التي امتاز الفعل بها عن الاسم وهي الدلالة على الوقوع بالزمان الماضي ، ولذلك لم يحتاج الى رابط وكان في قوة القضية الثلاثية الاسمية . والله أعلم انتهى .

قال رحمه الله وقد بدا لي أن اختصر الكلام على ( أحسب الناس أن يتركوا ) سادة مسند المفولين . و « أن يقولوا » تعليل له ( وهم لا يفتنون ) حال منه ، وهما معمولان « ليركوا » وهو مقيد بهما . والمنسك حسابان الترك

المخصوص لامطلق الترك . ويحتمل أن يكون « أن يقولوا » تمليلاً لحسب .  
ويكون « أحسب » هو العامل فيه . وأن يكون « وهم لا يفتنون » حالاً من  
« يقولوا » وقول الزمخشري : إن « أن يتركوا » أول مفعول « أحسب »  
لادلل له . والظاهر من كلام النحاة يرده ، لأنهم أطلقوا إن « أن » وصلتها  
سادة مسد المفعولين ، أو أن الثاني محذوف وقوله : تقديره « أحسبوا تركهم »  
جملة عليه قول النحاة : إن « أن » والفعل في تأويل المصدر ، ولكن بينهما  
فرق فإن « أن » والفعل يدل على الحدوث ، وهو معنى تصديقي ، بخلاف المصدر  
الصريح ودلالته على المعنى التصوري فقط ، وجملة الترك بمعنى التصيير لادلل  
له . وهو محتمل لذلك ولغيره . والبيت الذي أنشده محتمل لهما . وقوله في كلامه  
غير مفتونين يحتمل المفعول والحال . والظاهر أنه سبكه من قوله ( وهم لا يفتنون )  
وعنده أن « أن يقولوا » خبر ، فهو أجني فاصل بين أفعال الصلة . وهو  
لا يجوز . والأمثلة التي ذكرناها من « خروجه لمخافة الشر » و « خرجت مخافة  
الشر » و « حسبت خروجه لمخافة الشر » ليست نظير الآية لاحتمال الآية وتعين  
ذكر واحد مما ذكره من الأمثلة لمعناه والله أعلم انتهى .

قل رحمه الله ورضي عنه ( ألم أحسب الناس أن يتركوا ) قال الزمخشري :  
الحسبان لا يصح تمليقه بماعى المفردات ولكن بمضامين الجمل ، ألا ترى أنك  
لو قلت : حسبت زيدا ، وظننت الفرس ، لم يكن شيئاً حتى تقول : حسبت  
زيداً عالماً ، وظننت الفرس جواداً ، لأن قولك : زيد عالم أو الفرس جواد ،  
كلام دال على مضمون ، فأردت الاخبار عن ذلك المضمون ثابتاً عندك على  
وجه الظن لاليقين ، فلم تجد بداً في العبارة عن ثبانه عندك على ذلك الوجه :  
من ذكرك شطري الجملة : مدخلا عليهما فعل الحسبان حتى يتم لك غرضك  
( فان قلت ) فأين الكلام الدال على المضمون الذي يقتضيه الحسبان في الآية ؟  
( قلت ) هو في قوله ( أن يتركوا ) أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون ( وذلك أن تقديره  
أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمناً . فترك أول مفعول « أحسب » ولقولهم  
آمناءو الخبر واما « غير مفتونين » فتتمة الترك لأنه من اترك الذي هو بمعنى التصيير :  
كقوله « فتركته جزر السباع بنشئه » ألا ترى أنك قبل الجنبى بالحسبان تقدر  
أن تقول تركهم غير مفتونين لقولهم آمناً على تقدير حاصل ومستقر قبل الام ( فان  
قلت ) أن يقولوا « هو علة تركهم غير مفتونين فكيف يصح أن يرق خبر مبتدأ ؟  
( قلت ) كما تقول خروجه لمخافة الشر ، وضربه للتأديب وقد كان التأديب

والمخافة في قولك خرجت مخافة الشر وضربته تأديباً تعليميّن، وتقول أيضاً حسمت  
خروجي لمخافة الشر، وظنفت ضربه للتأديب فتحملهما مفعولين كما جعلتهما مبتدأ وخبراً.  
قال الشيخ الامام رضى الله عنه في هذا الكلام عليه أئمة (أحدهما) أن المتبادر  
إلى فهم كثير من الناس من الآية إنكار حسابهم الترك وكلامه يقتضى أن مطلق الترك  
ليس بمنكر، وإنما المنكر كون الترك لقولهم. والجواب أن الحق ما اقتضاه كلامه، وليست  
هذه الآية كقوله تعالى (يحبب الانسان أن يترك سدى) أى لا يؤمر ولا  
ينهى. وذلك لا يكون. فلا يزال المبدى تحت التكليف وآية العنكبوت معناها  
الترك من الفتنة التى يمتحن بها صحة إيمانه ودخوله في قلبه وصدقه في قوله «أما»  
ومن تأمل الآية علم ذلك. (السؤال الثانى) أن للنحاة مذهبين أحدهما أن «أن»  
وصلتها تسد مسد المفعولين. والثانى أن المفعول الثانى محذوف تقديره ثابتاً.  
فظاهر كلام الرمخشري في هذه الآية أنها مذكوران؛ وهو مخالف للمذهبين  
ويؤكد هذا السؤال أنه جعل قوله (أن يقولوا آمناً) ساداً مسد المفعولين.  
والجواب أنه حيث تم الكلام فإن والعمل سد مسد المفعولين. على الصحيح.  
وقدر الثانى محذوفاً على المذهب الآخر كما في قوله (أن يسبقونا) فإن الكلام  
تم به. أما قول «أن يتركوا» فلم يتم الكلام عنده، لما قلنا أن المنكر كون  
الترك لقولهم: لا مطلق الترك. فلا شك في احتياج الكلام إلى تتمه كما ذكر  
الرمخشري، لئلا تكون التتمة مفعول آخر أو غيره ظاهر كلامه أنه مفعول  
آخر: ونحن نخالفه، فنحن لم نخالف النحاة في ردولاً صدر، وهو إذا جعل  
المفعولين مذكورين قد يقال أنه مخالف للنحاة متحجلاً مذهباً ثالثاً، وقد يقال  
إن المذهبين إنما هما فيما إذا تم الكلام «بأن والفعل» الداخلة «حسب» عليهما  
دالة على معنى الحدوث الذى هو قبيل التصديق، وذلك مما اختبرت له «أن  
والفعل» دون صريح المصدر فإن صريح المصدر يدل على المعنى التصورى فقط  
إما جنس المصدر وإما نوعه من غير تعرض لوقوعه أو عدم وقوعه، كما يشعر  
به «أن والفعل» فلا شك أنه حيث قصد المعنى التصورى احتج إلى مفعول  
آخر، وحيث قصد المعنى التصديق، أغنت عن المفعولين، فهل يأتى «أن والفعل»  
ويراد بها المعنى التصورى فقط: هذا مما عندنا فيه نظر، يحتمل أن يقال يجوز  
ذلك كقوله تعالى (أأن تصوموا خير لكم) معناه وصومكم وقع مبتدأ وكل  
ما وقع مبتدأ يقع مفعولاً أول الحسب: ويحتمل أن يقال إن «أن» لا تخرج عن  
الدلالة على الحدوث وقوله تعالى (وان تصوموا) أشير به إلى وقوع الصوم



منهم ولذلك كان خيراً لهم ؛ وينبنى على هذا أنه هل يجوز أن تقول : حسبت أن تقوم خير . من أن تقعد ؟ فإن صح ذلك وكان مثله مسموعاً من العرب كان ذكر المذهبين خاصاً ببعض مواردنا ، وهو ما إذا تم الكلام دون ما إذا لم يتم ؛ وانت لم يصح ولم يسمع ذلك من العرب أجرينا كلام النحاة على ظاهره ؛ ورددنا كلام الرمخشري في اقتضائه التصريح بالمفعولين : والذي نذهب نحن إليه لا يحتاج إلى ذلك كما سنبينه ان شاء الله تعالى وهو اني أجمل « أن يتركوا » ساداً مسد المفعولين مع تقييد الترك بما بعده من « أن يقولوا آمناً » وهو صلة الترك « وهم لا يفتنون » وهو حال منه والفعل يتقيد بملته وحاله والعالم فيها « يتركوا » وها هم « يتركوا » من صلة « أن » ويجوز تقديم الحال على الصلة وتأخيرها عنها لأنهما جميعاً في آخر الصلة . ولا شك أن الصلة المذكورة وهي قوله ( أن يقولوا ) ويحتمل أن تكون للترك كما قلنا أو للحسبان ، وهو محتمل أيضاً . ومعناه راجع الى الاول . ويحتمل أن تكون « وهم لا يفتنون » حالا من الضمير في « يقولوا » والمنكر حسبان الترك المقيد بالصفتين المذكورتين هذا قولى . وأما الرمخشري فيجعل « أن يتركوا » مفعولاً أول و ( أن يقولوا ) مفعولاً ثانياً وإن سماه خبراً . ويجعله مفعولاً لمخدوف ولم يتعرض لقوله ( وهم لا يفتنون ) إلا أنه قال : غير معنوتين فإن جعل قوله « وهم لا يفتنون » مفعولاً ثانياً كتركهم لم يصح لأجل الواو ، ولأجل الفصل ، وإن جملة حالا لم يصح له جعلها من الترك بمعنى التصير ، فكلامه عجيب . ( السؤال الثالث ) قوله : المضمون الذى يقتضيه الحسبان هو في قوله ( أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون ) ليس فيه تصريح بمقصوده ، لأنه يصح على ما قلناه من كونها سادة مسد المفعولين أن المضمون فيها ، لكن قوله بعد ذلك بين مراده . ( السؤال الرابع ) قوله تقديره أحسبوا تركهم ، جملة عليه قول النحاة أن « ان والفعل » بتأويل المصدر ولكن قد بينا الفرق بينهما ، ولأننا ننعمه بذلك الفرق ان تقديره ذلك لا خلاف للمعنى ( السؤال الخامس ) قوله غير مقتونين وتقديره في هذا المحل وظاهر كلامه أنه مفعول ثان لتركهم فإن كان مراده بذلك أنه معنى قوله ( وهم لا يفتنون ) من تمام الصلة وقد فصل بينهما بقوله ( أن يقولوا آمناً ) وهو أجنبي عنها لأنه خبر عن الموصول . وإن كان مراده غير ذلك صار تقديره في هذا الموضع بلا دليل وذكره بعد ذلك لم يتعرض له . ( السؤال السادس ) قوله أن الترك بمعنى التصير ما ادعى اليه وهو محتمل لذلك ، ولأن يكون بمعنى التخليه والاهمال ، وكلاهما

يحتمل البيت الذي أنشده ؟ ( السؤال السابع ) حيث جعله بمعنى التعبير وجب أن يكون « غير مفتونين » فمفعولا ثانيا والواو في « وهم لا يفنون » تنجسه . ( السؤال الثامن ) تعليله كون غير مفتونين من تنمة الترك بأن الترك بمعنى التعبير وهو من تنمة الترك مطلقا سواء أجعلناه بمعنى التعبير أم لا ، لكن ان جعلناه بمعنى التعبير كان ذلك متحتما أنه من تنمته وإن لم نجعله لم يتحتم ، لكن المعنى سابق اليه فجعلنا ما بعده علة وحالامقيدة . ( السؤال التاسع ) قوله في سؤال نفسه « أن يقولوا » هو علة تركهم غير مفتونين مراده من حيث المعنى ، وأما من حيث الصناعة فيستحيل مع جعله خيرا أن يكون علة فكان ينبغي أن نبين ذلك حتى لا يحصل الالتباس في الجواب . ( السؤال العاشر ) قوله في الجواب كما تقول خروجه لمخافة الشر . قالت ليس مثله ، لأن خروجه مبتدأ وليس بعده ما يصلح أن يكون خيرا غير الجار والمجرور ولا يحتمل الكلام غير ذلك و « لقولهم » لم يتعين أن يكون خيرا ، لأن ما قبله محتمل للتمام بخلاف « خروجه » فانه مفرد لا يحتمل التمام . قوله وقد كان في خرجت مخافة الشر تعليل . قلت . لأن « خرجت » كلام تام فجاء التعليل بعده ولم يحتمل غير ذلك ، فهو مخالف للآية لاحتمالها ، ومخالف لما مثل به لمعادته إياه . قوله وتقول أيضا حسب خروجه لمخافة الشر . قلت لو قلت حسب خروجه لمخافة حسا لم يحتمل غير التبديل ، وأما في المثال الذي ذكره فإن خروجه مفعول أول ولمخافة الشر مضطر إلى أن يجعله مفعولا ثانيا متعلقا بمحذوف ، وأما يتميز ذلك لأن خروجه لا يسد مسد المفعولين ، وليس نظير الآية ، وأما نظيرها حسب أن يخرج لمخافة الشر فإن « أن يخرج » سادة مسد المفعولين يتم الكلام بها ، ولو قبل حسب خروجه بمعنى حسبت أن يخرج ان سمع ذلك من العرب صار نظير الآية ، واحتمل الوجهين والله اعلم انتهى . قال رحمه الله الموضح التي ورد فيها اللفظ التبديل وما ذكر فيه مفعول واحد أو مفعولان . وما فيه الباء ( أخاف أن يبدل دينكم ) ( يريدون أن يبدلوا كلام الله ) ( وبدلناهم بمجنتهم جنتين ) ( وما بدلوا تبديلا ) ( ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ) ( أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير ) ( ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ) ( وإذا بسنا آية مكان آية ) ( ومن يبدل نعمة الله ) ( ليدلنهم من بعد خوفهم أمنا ) ( على أن يبدل خير أمهم ) ( عسى ربنا أن يبدلنا خير أمنا ) ( بدلناهم بغيرها ) ( بدلناهم تبديلا ) ( ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا ) ( وإن تتولوا يسبدل قوما غيركم ) وقد تأملت هذه الآيات

فوجدتها على أقسام منها ما جاء التبديل فيه متعمداً الى واحد لم يذكر معه .  
 مفعول آخر ولا مجرور ، وهو قوله ( يبدل دينكم ) ( وأن يبدلوا كلام الله )  
 ( أن أبدله ) ( ومن يبدل نعمة الله ) وفي هذه الثلاث المبدل هو المتروك .  
 وقوله ( على أن يبدل خيرا منهم ) وفي هذه الآية هو المأتى به ، وعجى هذه .  
 الآيات على هذين النوعين دليل على أن التبديل تارة يكون بمعنى طرح الشيء  
 الحاصل بغيره وتارة يكون بمعنى الاتيان بمالم يكن حاصلًا بدل ما هو حاصل .  
 والقدر المشترك بينهما جعله بدلا وهو صادق في النوعين ، وقياس ذلك أنه اذا زيد  
 عليه جار ومجرور لبيان ما جعل بدلا عنه لا يتغير المعنى ، وأنه لو جعلت الهزمة  
 بدل التضخيم في الفعل لا يتغير المعنى ، ويلزم من هذه المقدمات صحة قول  
 الفقهاء فلا تبدل الصاد بالطاء وقول النحاة فلا تبدل الطاء بالصاد ، لان المعنى  
 سواء ، لكنه شيء يحتاج الى بيان المقصود لتعرف بالقرينة وهى العلم بأن  
 الحاصل هو الضاد وأنه لا يجوز تركها الى الطاء ولا جعل الطاء مكانها فالنحاة  
 أرادوا معنى العبارة الاولى والنحاة أرادوا معنى العبارة الثانية وهو معنى واحد  
 تواردوا عليه بمبارتين ومقصودين انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى ( والذين آمنوا وعملوا الصالحات .  
 لندخلنهم في جنتهم أو في مدخلهم ، والصالح من أبلغ صفات المؤمنين ، وهو .  
 بمعنى أنبياء الله تعالى وإذا أردت معرفة ذلك انظر قوله ﷺ « إن في الجسد مضغة إذا  
 صلحت صلح الجسد كله » وانظر صلاح القلب بالايان والعرفان والأحوال  
 وصلاح الجسد بالطاعة والأذعان ، والخلائق يتفاوتون في ذلك تفاوتاً كبيراً ،  
 فصلاح العبد بصلاح قلبه وبدنه على قدر مقامه . وهى صفة ذاتية له بفضل الله .  
 تعالى عليه وإتيانه إياها له وما سواها من النبوة والرسالة وغيرهما ناشئة عنها  
 فلذلك كانت أعظم الصفات ، وقول من قال الصالح من قام بحق الله وحق العباد  
 كلام إجمالى لا يثبت على ما قلناه ، لكنه إذا شرح ما فيه من العلوم يستلزم ذلك  
 وإنما السر في المعنى الذى نهينا عليه ، وهى صفة حقيقية يخلقها الله تعالى في ذات  
 العبد ويفيضها عليه يقرب بهامته وينال بهامادة الدنيا والآخرة ، وصلاح كل  
 أحد بحسب حاله . فأعظم الصلاح صلاح محمد ﷺ انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله : قول الرمخشى : كان لوط ابن أخت ابراهيم  
 صوابه ابن أخى ابراهيم . وهو لوط بن هاران بن آزر ، وقوله في تفسير قوله تعالى .

(إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ) واللفظ لا يقتضى أن لا يخرج واحد من المصلين عن قضيتها كما تقول ان زيدا ينهى عن المنكر ، فليس غرضك انه ينهى عن جميع المنكر ، وانما تريد أن هذه الحصة موجودة فيه وحاصلة منه من غير اقتضاء العموم . قلت إذا قلنا : المفرد المعرف بالآلف واللام للعموم . فهذا يقتضى أن لا يخرج واحد من المصلين عن قضيتها . هذا صحيح ، لأن العموم في المنكر المنهى عنه لافى المصلين فتشمل الرخصة مطابقة . لكن تصريحه بأن « المنكر » ليس للعموم ليس بجديد ، نعم يرد عليه أن العموم في المنكر يقتضى العموم المصلين اذا صدر عنهم مناكر متعددة وآلا يلزم التخصيص في المنكر ، وهذا كما تقرره في أن الدام في الأشخاص مطلق في الاحوال إلا اذا اقتضى تخصيص الأشخاص . قوله (فاياى فاعبدون) تقديم المفعول يتبعني أن يحمل على تقديمه على العامل فيه . وهو فعل مقدر بعده قيل فاعبدون لأنه مستعمل بضميره انتهى

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى ( إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ صِهَاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ ) استشكل كون « أحلنا » جواباً للشرط أو دليل الجواب ، لكونه ماضى اللفظ والمعنى وأقول ان ( أحلنا ) فيه أمران أحدهما الاحلال ؛ وهو انشاء الحل ، أو الاخبار به ، وهو ماضى اللفظ والمعنى . ولا يصح تعلقه بالشرط ، والثاني الحل المنفذ ، وهو الذى علق بالشرط ؛ وكذلك المقيد بالطرف وبحوه ، وكذلك قولنا اضرب يوم الجمعة ، ليس المظروف فعل الأمر لأنه انشاء ناجز قبل يوم الجمعة . وانما يوم الجمعة ظرف للضرب المأمور به ؛ فكأنه قال جعلنا لك حلا هذه الاصناف الاربعة أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ماضيات كن أو مستقبلات ؛ أو ما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك كذلك ، وبنيات عمك الى آخرها كذلك وامرأة مؤمنة من صفتها كذا ، كما يصح أن يقال أبيضت لك فلانة ان تزوجتها بولى مرشد وشاهدى عدل وشروط مخصوصة . ومن هنا وما يقرب منه نفا الخلاف في بعتك ان شئت ، فقيل لا يصح ؛ لان الانشاء لا يملق ؛ وظاهر اللفظ تعليق المبيع الانشائي على المشيئة ، والأصح الصحة ؛ اما لأن معناه ان شئت فاقبل فلا يكون « بعتك » جواباً ولا دليل الجواب ، واما لأن معناه بعتك بيعاً تاماً ، وتام البيع انما يحصل بالقبول . فيكون « بعتك » المتقدم جواباً ودليل الجواب

بهذا المعنى . واما لان «بعتك» الانشائي في معنى جعلته ميمامتك، وصيرورته مبيعاً منه متوقف على مشيئته، فيكون الشرط فيما فهم من «بعتك» لا في «بعتك» كما كان الشرط في الآية فيما فهم من الاحلال وهو الحل، لا في نفس الاحلال فهذه ثلاث طرق في توجيه قوله «بعتك ان شئت» وهو أصعب من «احللنا» لأن «بعتك» لفظ واحد لا ينحل الى العطر بخلاف «احللنا» فانها الحل الاصل الذي هو ناشئ عن الاحلال الذي اقتضته الهمزة الداخلة على «حل» فلم يكن احتصاص الحل بالشرط بعيداً في تقدير العربية والله أعلم. كتب انتهى .

### ﴿بذل الهمة في أفراد العلم وجمع العمة﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله . الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . وبعد فقد سئلت عن افراد العلم وجمع العمة في قوله تعالى ( وبنات عملك وبنات عماتك ) وكنت قد سمعت فيه شيئاً فخطر لي شيء لم اسمعه ، فأردت أن أكتبه لينظر فيه . وسميته « بذل الهمة في افراد العلم وجمع العمة » اما الذي سمعته : فان العلم اسم جنس ، والعمة واحدة ولأجل التاء التي فيها جمعت ، دفعا لتوهم أن المراد واحدة فقط ، والعلم لما كان اسم جنس لم يحتاج فيه الى دفع هذا التوهم ويستفاد العموم فيهما من الاضافة وأكده العموم في الثاني ولم يؤكد في الاول لما قلناه ، والتاء في العمة وان كانت للتأنيث فهي تستعمل في الواحدة أيضاً. وهذا الجواب قد ليدرد عليه جمع العلم في قوله تعالى ( أو بيوت إمامكم ) فلو كان كونه اسم جنس وحده مانعاً من الجمع لمنع في تلك الآية ، الا أن يقال : انه ليس بمانع ، لكنه في آية النور جمع اشارة الى التوسعة على مخاطبين في الأكل من البيوت ، وفي آية الاحزاب افراد للمعنى الذي سأذكره ان شاء الله تعالى ، وحديثك يكون تقليلاً للعموم على خلاف ما يسبق اليه الذهن من الاكتفاء في العموم بكونه اسم جنس ، ويعود المعنى الى أن دلالة اللفظ على العموم في العلم والعمة المضافين سواء . وأنت في خصوص آية النور قصد التعميم فيها وفي آية الاحزاب قصد التعميم في المات دون الاعمام ، فيعود الى ما نقوله ان شاء الله . ولا شك أن مقتضى كلام جمهور الاصوليين التسوية بين العلم والعمة في اقتضاء العموم عند الاضافة أو عدم اقتضائه . وفي كلام بعضهم ما يقتضي الترقى المشار اليه فيما تقدم ، وأنه حيث كان فيه تاء الوحدة لا يقتضي العموم وحيث لم تكن فيه يقتضي العموم وربما يقال فيه إن كان صادقا على القليل والكثير اقتضى العموم والا فلا وهو اختيار العالم أبي العباس القروطبي من شيوخ شيوخنا

ولم يفرق بين ما فيه تاء التأنيث وما هو مجرد عنها . هذا ما يتعلق بالوجه الذي سمعته . وأما الذي خطر لي فاني تأملت الآية السريجة فوجدتها مغالطة للنبي ﷺ وحده ليست كآية النور التي خوطب بها المؤمنون كلهم بل هذه الآية أعنى آية الأحزاب لم يخاطب فيها الا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ( انا احللنا لك ) وفي آخرها ( خالصة لك من دون المؤمنين ) واختلف المفسرون هل قوله ( خالصة لك من دون المؤمنين ) خاص بقوله ( وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها ) أو هو راجع الى قوله ( انا احللنا لك ) ؟ وعلى هذا يتأكد به ما قلناه من اختصاص جميع ما في الآية بالنبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل تقدير وجدنا الأحكام التي فيها كذلك فانه اشترط في الزوجات ايتامهن أجورهن وفيما ملكت يمينه صلى الله عليه وسلم أن يكون مما أفاء الله عليه وفي بنات عمه وعماته وبنات خاله وخالاته أن يكن هاجرن منه . وفي غيره لا يشترط ذلك . وانما اشترط في حقه صلى الله عليه وسلم ذلك لأن قدره صلى الله عليه وسلم أعلى من كل قدر وعمله أشرف من كل عمل . فاختار له من كل نوع أثره وأحبه واحله وأطيبه فأطيب الزوجات من أوتيت أجراها . وأطيب المملوكات من كانت من التيمم . وأطيب حرائر المؤمنات المهاجرات ، وأعلامهن قدراً بنات أعمامه وعماته وبنات أخواله وخالاته . ونظرت في أعمامه صلى الله عليه وسلم فلم يكن منهم حين نزول هذه الآية الا العباس رضي الله عنه . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحمله ويعظمه وكان له ثلاث بنات واحدة منهن تسمى أم حبيبة ويقال أم حبيب قال ابن عبد البر في الاستذكار في حديث أم الفضل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لو بلغت أم حبيبة بنت العباس وأنا حي لتزوجتها » <sup>(١)</sup> وأنه تزوجها الاسود بن سقيان بن عبد الاسد ابن هلال بن عبد الله بن عمر بن مخزوم . وأم أم حبيبة هذه أم الفضل لبابة الكبرى بنت الحارث بن حرب الهلالية ، يقال انها أول امرأة أسلمت <sup>(٢)</sup> (١) ورواه ابن الاثير في اسد القابة ومباها « أم حبيب » او « أم حبيبة » . والاول اشهر وكذلك ذكرها الحافظ ابن حجر في الإصابة . وذكر ابن الاثير عن ابن اسحاق من رواية يونس بن بكير عن ابن عباس قال نظر رسول الله ﷺ الى أم حبيب بنت العباس تدب بين يديه فقال لئن بلغت هذه وأنا حي لاتزوجها . فقبض قبل انه تبلغ فتزوجها الاسود فولدت له لبابة ورزق بن الاسود وذكرها ابن سعد في الصحايات وذكر انها ولدت للاسود ابنة اخرى سماها زرقاء

بعد خديجة وهى أم الفضل وعبد الله وعبيد الله ومعبد وقثم وعبد الرحمن  
فلها من العباس سبعة أولاد ، ستة ذكور وبنت . وأشدنى شيخنا الحافظ أبو محمد  
عبد المؤمن بن خلف الدمياطى فى أم الفضل هذه أبياتاً قالها بها عبد الله بن يزيد الهلالى  
ما أنجبت نجيبة من خل بمجبل نعلمه أو سهل  
كسنة من بطن أم الفضل عم النبي المصطفى ذى الفضل  
وفى الأبيات ما لم أسمعه من شيخنا :

وخاتم الرسل وخير الرسل أكرم بها من كره وكل  
وللعباس بقتان أخريان : صفية وأميمة شقيقتا كثير وتام أمهم أم ولد فذهب  
إلى وهى أنه انما يكون قصد بأفراد العلم الأدب مع العباس ، حتى لا يذكر  
معه غيره والقرآن بحر لا ساحل له ، مع ما فيه من مراعاة النظم فى اللفظ والمعنى فيه  
من الآداب ما تعجز العقول عنه . فظننت أنه سلك فى هذه الآية الأدب معه ،  
ونظرت فى بقية أعمام النبي ﷺ من أسلم منهم غير العباس ، وهو حمزة قتل  
قبل نزول الآية ، وكان أخاه من الرضاع فلم تكن بناته تحمل له ، ولم يكن له من  
البنات الا ابنة صغيرة واسمها أمامة ، وهى التى تنازع فيها على وجعفر وزيد فى  
سنة سبع عقيب الجمرانة <sup>(١)</sup> وقضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها اسماء  
بنت عميس زوجة جعفر . ونظرت فى بقية أعمامه وبناتهم فوجدت أم هانئ  
بنت أبي طالب وقد روى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يتزوجها فترلت  
الآية . قالت : ولم أكن من المهاجرات ، فلم أحل له ، ومن أعمامه صلى الله عليه  
وسلم الزبير بن عبد المطلب له بنات لمن صحبة . منهن ضباعة التى تروى الاشتراط  
فى الحج <sup>(٢)</sup> ، وكانت متروجة بالمقداد بن الأسود ، ودرة بنت أبي لهب كانت  
( ١ ) هذا خطأ واضح فإن الذى رواه البخارى وغيره أن ابنة حمزة فاما ثبتت  
النبي صلى الله عليه وسلم حين خروجه من مكة بعد عمرة التقضية التى كانت فى  
سنة سبع . أما عمرة الجمرانة ، فكانت سنة ثمان بعد فتح مكة . هذا وقد اختلف  
فى اسم ابنة حمزة فقيل أمامة ، وقيل عمارة . وقيل فاطمة وأما سلمى بنت عميس  
وقد زوج النبي صلى الله عليه وسلم ابنة حمزة هذه سلمة بن أم سلمة .  
( ٢ ) روى مسلم وأبو داود والترمذى والامام احمد عن ابن عباس « أن  
ضباعة بنت الزبير قالت يا رسول الله ، إني امرأة ثقيلة وإنى أريد الحج . فكيف  
تأمرنى أهل ؟ فقال أهلى واشترطى أن على حيث حبستنى قال فأدركت » وروى  
البخارى ومسلم وغيرهما من حديث عائشة نحوه .

متروجة بالحرث بن نوفل بن الحرث بن عبد المطلب ، ولا يليق ادخال من هي متروجة لاسيا في خطاب الله تعالى لأعظم الخلق قدراً ؛ فلعل المقصود من بنات العم أم حبيبة بنت العباس خاصة التي قال النبي صلى الله عليه وسلم « لو بلغت وأناحي لتزوجتها » فانظر ما أعظم هذه الاشارات التي في القرآن ، والأدب مع شيخ قريش العباس بن عبد المطلب فأفرد اسم العم تنويهاً به . وأما عماته صلى الله عليه وسلم وهن ست ، واحدة منهن تسمى برة ، لا أعرف لها بنتاً ؛ وخمس لهن بنات ، منهن بنات جدهن الثلاث زينب زوج النبي صلى الله عليه وسلم وأختاها حمزة وحبيبة ؛ وبنات أميمة بنت عبد المطلب ، ومنهن بنات عمته أم حكيم <sup>(١)</sup> بنات كرز بن ربيعة ، وهن أم عثمان . وخالاته ومنهن قريبة ابنة حاتكة أبوها أبو أمية بن المغيرة ، ومنهن فاطمة بنت أروى أبوها كلداء بن عبد مناف ابن عبد الدار ، وقال ابن سعد فاطمة بنت ارطاة بن شرحبيل بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار وأروى أسلمت على الصحيح . وأما عمته صفية رضى الله عنها فبناتها أم حبيبة كانت متزوجة بخالد بن حرام . فقد تبين أن لعمة بنات يمكن توجه الاحلال اليهن ؛ ولم يوجد فيهن المعنى المقتضى للافراد ، فلذلك جمعهن بخلاف الاعام وربما لو أفردت العمة - وعنده صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش وهي بنت عمته أميمة - لذهب الوجه إلى أن المراد عمته أميمة وبناتها : وأميمة لم تكن أسلمت ؛ وأما أسلم من عماته صفية وأروى وهاتكة . وكان يكون ذلك غضاضة على صفية رضى الله عنها وبناتها . فكان في جمعهن أدب مع صفية كما كان في إفراد العم أدب مع العباس فانظر عجائب القرآن وآدابه ودقائق لطائفه التي لا تنتهي . وهذه العمات الثلاث حاتكة وأروى وصفية مسلمات مهاجرات . وهنا بحث وهو أن قوله ( اللاتي هاجرن معك ) يحتمل أن يكون صفة للبنات من الطرفين ، ويحتمل أن يكون صفة لبنات العم ، والبنات أمهات البنات من الطرف الآخر ، وليس فيه مانع من جهة العربية الا اختلاف العامل ، وذلك لا يضر أو يجعل محله رفعاً على القطع ، وفيه من جهة المعنى الاكتفاء بهجرة أمهاتهن عن هجرتهن ، ولا تظن بنا أن نقصر الآية على العباس ؛ بل حكمها شامل له ولغيره من الاعام ، ولذلك خرجت أم هانئ منها بالتقييد بالهجرة ، وليست من بنات العباس ؛ وأما الكلام ثارة ينظر الى معناه وثارة ينظر الى لفظه وافراده فن هذه الجهة قلنا انه روعي فيه الأدب مع العباس رضى الله عنه ، وثارة ينظر

(١) واسمها البيضاء . ومن بناتها أروى بنت كرز أم عثمان بن عفان .



الى معناه وما اقتضاه العموم فيدخل فيه جميع بنات الاعمام ولك فيه طريقان أحدهما أن يجعل المراد به المعنى العمومى والأشارة اللفظية التى لحظناها . والثانى أن يجعل لفظه ومعناه العباس . ويكون غير مراداً بطريق التبع له . فثوبير وابو طالب وابو لهب تبع للعباس فى هذا الحكم وكلا الطريقين لها مساغ فى اللغة والعربية والأصول . ولا ينكر أفراد الخيال وجمع الحالات لمساكلة الميم والمعات فإن النبي صلى الله عليه وسلم يقول لسعد بن أبى وقاص « خالى » لأنه ابن عم أمه . وليس له خال قريب ولا خالات قريبات . وفى سعد بن أبى وقاص من التعميم - لأنه أحد العشرة - معنى من المساكلة أيضاً . وهذا الوجه شئء خطئلى . فإن كان مقصوداً فذلك فضل من الله فتح به على من الفهم الذى يؤتبه الله فى كتابه لمن يشاء من عباده، وإن لم يكن فأنا أسأل الله عفوه ومغفرته غنى من الكلام فى كتابه بغير علم . وإن يصفح عنا بكرمه ويتفمدا بمغفرته ورحمته . ويفتح لنا الى كل فهم سييلا انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى ( إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقائنين والقائنات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مقفرة وأجر أعظما ) الآية قال الرمخشى العطف الاول نحو قوله ( ثيبات وأبكارا ) فى أنهما جنسان مختلفان اذا اشتركا فى حكم لم يكن بد من توسط العاطف بينهما . وأما العطف الثانى فن عطف الصفة على الصفة بحرف الجمع فكأن مناه إلى الجامعين والجامعات لهذه الطاعات أعد الله لهم وهذا الذى قاله لا مزيد على حسنه . والذى دعاه الى ما قاله فى العطف الثانى خصوص المادة لا موضوع اللفظ حتى يأتى فى كل موضع . فإن الصفات المتعاطفة إن علم ان موصوفها واحدا ما بالشخص كقوله ( غافر الذنب وقابل التوب ) فإن الموصوف الله تعالى . وأما بالنوع كقوله ( ثيبات وأبكارا ) فإن الموصوف الأزواج كقوله ( الأكروث بالمعروف والساھون عن المنكر ) فإن الموصوف النوع الجامع للصفات المتقدمة وإن لم يعلم ان موصوفها واحد من جهة وضع اللفظ فإن دل دليل آخر على انه من عطف الصفات اتبع لهذه الآية ؛ فإن هذه الأعداد لمن جمع الطاعات العشر لأن اقرء بواحدة منها ، لأن الاسلام والایمان كل منهما شرط فى الآخر ؛ وكلهما شرط فى

الآجر على البواق ؛ ومن كان مسلماً مؤمناً غير متصف بالبواق له أجر لكنه ليس هذا الآجر العظيم الذى أعده الله فى هذه الآية وقرن معه اعداد المفرة معه ؛ واعداد المفرة زائد على الآجر . فلخصوص هذه انادة جعل الرمشى ذلك من عطف الصفات ، يعنى والموصوف واحد ؛ فلم يكن كذلك واحتمل تقدير موصوف مع كل صفة وعدمه حمل على التقدير ، لأن ظاهر العطف التغاير ولا يقال : إن الاصل عدم التقدير فان هذا الظاهر مقدم على ذلك الاصل . ومنال هذا قوله تعالى ( انما الصدقات ) ولو كان من عطف الصفات لم يستحق الصدقة إلا من جمع الصفات الثمانية وكذلك اذا قلت : وقفت على الفقهاء والنحاة استحقه النقيب الذى ليس بنحوى ؛ والنحوى الذى ليس بفقير ولا يقال انما يستحقه الجامع بين النحو والفقه والله اعلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى ( ولو أنجبك حسنهن ) مطوف على حال مقدرة ، أى ولو فى هذه الحال التى تقتضى التبدل وهى حالة الاعجاب . قوله مامسكت موصولة بذل من النساء . قوله ( أن يؤذن لكم ) قال الرمشى وقت أن يؤذن . ورد بأن « ان » المصدرية لا تكون فى معنى الظرف ؛ وانما ذلك فى المصدر المصرح به . قوله ( غير ناظرين ) اناء قال الرمشى حال من ( لا تدخلوا ) فاعترض عليه ، بأن هذا لا يجوز على مذهب الجمهور ، فانه لا يقع عندهم بعد « الا » فى الاستثناء الا المستثنى أو المستثنى منه أو صفة مستثنى منها ، وأجاز الأحفش والكسافى ذلك فى الحال ، وعلى ذلك يكون بمعنى ما قاله الرمشى . قلت هذا الاعتراض بحسب ما صدر الرمشى كلامه ، ولم يرد الرمشى ذلك ؛ فان ذلك فى الحال الصريح مثل قوله : ماأنت إلا ماجداً صغير السن . أى ماأنت صغير السن الا ماجداً . هذا عمل الخلاف بين الكسافى وغيره ، والرمشى قال عقب كلامه : وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً فلم مراده انه داخل فى حيز الاستثناء ، وانما صباه حالاً لأن « تدخلوا » مفرغ كما تسمى ما قام إلا زيد فاعلا وما ضرت الا زيداً مفعولاً كذلك ماقت الا را كبا حال ؛ وليس فى ذلك خلاف نعم هنا نظر آخر . وهو استثناء شيعين من شيئين ، لأن التقدير : لا تدخلوا بيوت النبي فى وقت من الاوقات وحال غير الناظرين من الاحوال ، والذى يشهر جواز ذلك ؛ لكن ظاهر منقول النحاة يأنابه ، فيكون التقدير هنا : الا ان يؤذن لكم حال كونكم غير ناظرين ؛ أو فادخلوا غير ناظرين . فهذا إعراب الآية . ولو جرينا على ما فهم المعترض عن

الزمن مخشري لكان المعنى لا تدخلوا غير ناظرين الا ان يؤذن لكم ، وفيه فساد من وجهين أحدهما إقامه جواز الدخول ناظرين ، والثاني إقامه اذا أذن لهم جاز الدخول مطلقاً ناظرين وغير ناظرين . قوله ( فيستحي منكم والله لا يستحي من الحق ) تقول استحييت من فلان من كذا في الآية حذف من الأول دل عليه الثاني ومن الثاني دل عليه الأول ، فلم يذكر في الأول الحق صيانة للنبي صلى الله عليه وسلم عن استحيائه من الحق ، ولم يذكر وفي الثاني أدباً في الخطاب . قوله ( وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ) وقوله ( ان تبدوا شيئاً أو تخفوه ) يدخل فيه ما حصل في نفوس بعضهم من تزوج عائشة مد رسول الله صلى الله عليه وسلم وايدأوه كفر والكفر إسراره وإغلابه سواء في الوعيد والعقوبة ، فكذلك تكون الآية محكمة في ذلك وليست مثل قوله ( وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ) فإنها منسوخة ، ولا مثل قوله ( ان تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ) فإن المقصود هناك العلم وهو شامل وليس فيها وعيد . وآية الأحزاب وان ذكر فيها العلم ففيها وعيد والله اعلم . قوله تعالى ( ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً ) هي تحية من الله والملائكة والمؤمنين تحية لأدم عليه السلام ، فانه سبحانه لم يدخل معهم فيها ولا يصح دخوله ، وهي مرة واحدة . قوله تعالى ( ذلك ادنى ان يعرفن فلا يؤذين ) الظاهر ان تقديره الى ان يعرفن ، لان ادنى بمعنى أقرب ، وأقرب تتمدى بالى وباللام ، وأدنى التي من الدنو تستعمل تارة في الكثرة وهو حقيقة لها ، وتارة في القلة كناية ، لان التليل أقرب واما ادنى التي في قول المتنبي \* لولا العقول لكان أدنى ضيفه فينبغي ان تكون من هذا المعنى اى اقل ضيفه . واما أدنا من الدناءة إن كان يقال ، فانما يكون بابدال همزته التاء واما الدون بمعنى الحقير فانما يقال فيه دون ، ودون الظرف معروفة وقوله تعالى ( ذلكم أظهر لقلوبكم وقلوبهم ) معناه أن سؤالين من وراء الحجاب أظهر من سؤالين ، ينير حجاب مع الاشتراك في اظهارة اللاتمة بالصحابة ، ثم قال ( وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ) فان جعل الكلام في القسم المنفصل وهو بغير حجاب من الايداء كان فيه بعض متمسك بالأسكية في قتل الساب وإن لم يحصل الأذى . قوله ( ثم لا يجاورونك فيها الا قليلاً ) قل الزمخشري حقه أن يكون بالتاء ؛ وانما جاء هـ بنم ٥ اقترأخى الرتبة وانما أقول لوجاه بالتاء لكان سبباً عن اغرائه به ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم حليم عظيم الشفقة عليهم ، فلم

يحمل اجلاء مسبباً عنه وربما سأل لهم ، فجعل عدم اتهامهم سبباً في إغرائه بهم وفي اجلائهم عنه بمد قليل ، حتى لا يكون لهم عليه حق الجوار ويستمر أثر الاغراء بهم في قتالهم حيث كانوا . قوله ( ملعونين ) جعله انزعاشاً حالاً في جوار الاستثناء ، كما تقدم في « غير ناظرين اناه » وهو صحيح . وقد تقدم قول الاصوليين وغيرهم في القرار من استعمال اللفظ في معنييه أنه يقدر ( ان الله صلى وملائكته يصلون ) يرد عليه أن التقدير ينبغي أن يكون من جنس المنطوق لفظاً ومعنى ولا تكفى المساواة لأنه يصير كشيء المشترك وجهه والصحيح أنه لا يجوز فلينظر هذا فاني لم أراه منقولاً . والذي يظهر هذا والذي يدل عليه المحذوف يدل عليه المقطوع بلفظه ومعناه . فان المعنى هو المقصود ، واذا كان ثمةين أن تكون الصلاة من الله بمعنى الصلاة من الملائكة وهي التعظيم اذا أريد القرار من استعمال اللفظ في معنييه ، وأن يقال أنه استعمل في معنييه والاول احسن ، لانها تحية واحدة للنبي صلى الله عليه وسلم من الله والملائكة والمؤمنين . قوله ( بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وألماً مبيناً ) موافق لقوله صلى الله عليه وسلم « وان لم يكن فيه فقد بهته »<sup>(١)</sup> والتطبيق بين الآية والحديث يقتضى تفسير الذى بما يكره ، فذكر كإخائك بما يكره ان كان فيه فهو غيبة سواء أكان اكتسبه كالمعاصي والافعال الرذيلة ونحوها أم كان لم يكتسبه من صفات بدنه ونحوها مما يكره ؟ وكله حرام : الا أن ذكره بما فيه مما يكره . وليس بمكتسب له مقتضى الحديث أنه غيبة ، وعموم الآية مقتضى انه بهت ولا يعمد تخصيص الآية بالحديث ، لأنه الأقرب الى الفهم من الجريان على مقتضى العموم في هذا المكان ، وان لم يكن فيه فهو بهت ، سواء أكان مما يكتسب من المعاصي والذائل أم لا من الخلق والصفات لانها غير مكتسبة ، لأن غير المكتسب يشمل ما يصح اكتسابه وما لا يصح اكتسابه ، وقوة الآية يقتضى البهت كبيرة ويوافقه الحديث « إن الله وضع الحرج الامن افترض من عرض أخيه شيئاً فذلك الذى حرج وأنهم »<sup>(٢)</sup> « لكن الحديث خاص بالقرض وظاهره . (١) روى مسلم وابو داود والنسائي والترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أتلدرون ما الغيبة ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال ذكر كإخائك بما يكره . قيل ان رأيت ان كان في اخي ما أقول ؟ قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه ما تقول فقد بهته » . (٢) الحرج الضيق والآنم والحرام . واقترض افتعل من القرض بمعنى القطع .

الأفعال . والآية شاملة لذلك والخلق والألوان ونحوها وإنما أخذنا الكبيرة من قوله تعالى ( بهتاناً وإثماً مبيناً ) وقوله ( احتملوا ) وذكره بعد أذى الله ورسوله ولعنة قاعله وإن لم يصل إلى درجته : ويؤخذ من مجموع الآية مع الحديث أن كل ما يكرهه النبي صلى الله عليه وسلم في حقه فذكره إيذاه له . فن فعله فهو ملامون نافر . وقد نبه الرمخشري على أن أذى الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون إلا بغير ما اكتسب ، فلذلك أطلق وقيد في المؤمنين خاصة والله أعلم . قال الرمخشري لا يجوز أن يكون « أخذوا » عاملاً في « معلولين » لأن مذهب الشرط لا يعمل فيما قبله وهذا الذي قاله هو مذهب الجمهور ومذهب الكسائي أنه يعمل والله أعلم انتهى .

﴿ الخلم والآناه في اعراب قوله تعالى غير ناظرين إناؤه ﴾

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى ( لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناؤه ) الذي نختار في اعرابها : أن قوله تعالى ( أن يؤذن لكم إلى طعام ) حال ، ويكون معناه مصحوبين . والباء مقدرة مع أن تقديره بأن أي مصاحباً وقوله ( غير ناظرين إناؤه ) حال بعد حال ، والعامل فيها العمل المفترض في « لا تدخلوا » ويجوز تمدد الحال ، وجوز الشيخ أبو حيان أن تكون الباء للجمعية ، ولم يقدر الرمخشري حرفاً أصلاً ، بل قال : إن « أن يؤذن » في معنى الظرف أي وقت أن يؤذن . وأورد عليه أبو حيان بأن « أن » المصدرية لا تكون في معنى الظرف . وإنما ذلك في المصدر الصريح . نحو أجيئك صباح الديك ، أي وقت صباح الديك ، ولا تقول : أن يصبح . فحصل خلاف في أن « أن يؤذن » ظرف أو حال . فإن جعلناها ظرفاً كما قال الرمخشري فقد قال : إن « غير ناظرين » حال من لا تدخلوا وهو صحيح ، لأنه استثناء مفرغ من الأحوال . كانه قال لا تدخلوا في حال من الأحوال المصحوبين غير ناظرين . على قولنا ، أو وقت أن يؤذن . لكم غير ناظرين على قول الرمخشري ، وإنما لم يحمل ( غير ناظرين ) حالاً من « يؤذن » وإن كان جائزاً من جهة الصناعة لأنه يصير حالاً مقدرة ، ولاهم لا يصيرون منهيين عن الانتظار ، بل يكون ذلك قيماً في الأذن ، وليس المعنى على ذلك ، بل على أنهم نهوا أن يدخلوا إلا بالأذن ، ونهوا إذا دخلوا أن يكونوا ناظرين إناؤه . فلذلك امتنع من جهة المعنى أن يصحكون العامل فيه « يؤذن » وأن يكون حالاً من مفعوله ، فلو سكنت الرمخشري على هذا لم يرد عليه شيء ، لكنه زاد

وقال وقم الاستثناء على الوقت والحال معاً كأنه قيل : لا تدخلوا بيوت النبي الا وقت الاذن ولا تدخلوها الا غير ناظرين . فورد عليه أن يكون استثناء شيئين : وهما الظرف والحال بأداة واحدة وقد منعه النجاة أو جمهورهم . والظاهر أن الرغشري ما قال ذلك الاقتصر معنى ، وقد قدر أداتين : وهو من جهة بيان المعنى ، وقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال مما من جهة الصناعة لائب الاستثناء المفرغ يعمل ما قبله فيما بعده والمستثنى في الحقيقة هو المصدر المتعلق بالظرف والحال ، فكأنه قال لا تدخلوا الا دخولاً موصوفاً بكذا . ولست أقول بتقدير مصدر هو عامل فيهما ، فإن العمل للفعل المفرغ ؛ وانما اردت شرح المعنى . ومثل هذا الاعراب هو الذي سنختاره في مثل قوله ( وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ) فالجار والمجرور والحال ليستا مستثنيتين بل يقع عليهما المستثنى : وهو الاختلاف ، كما تقول ماقت الا يوم الجمعة ضاحكا أمام الأمير في داره . فالحال يعمل فيها للفعل المفرغ من جهة الصناعة وهي من جهة المعنى فالشيء الواحد لأنها بمجموعها . بعض من المصدر الذي تضمنه الفعل المضي وهذا أحسن من أن يقدر اختلافوا بغيا بينهم لأنه حينئذ لا يفيد الحصر وعلى ما قلناه يفيد الحصر فيه كما أفاده فيه قوله ( من بعد ما جاءهم العلم ) فهو حصر في شيئين ولكن بالطريق لدى قلناه لأنه استثناء شيئين بل شيء واحد صادق على شيئين ويمكن حمل كلام الرغشري على ذلك فقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال مما صحيح وإن كان المستثنى أعم لأن الأعم يقع على الأخص . والواقع على الواقع واقع فيخلص عما ورد عليه من قول النجاة لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئين ، وقد أورد عليه أبو حيان في قوله إنما حال من « لا تدخلوا » ان هذا لا يجوز على مذهب الجمهور ؛ إذ لا يقع عندهم المستثنى بعد « إلا » في الاستثناء الا المستثنى او المستثنى منه أوصفة المستثنى منه . وأجاز الأخفش والكسائي ذلك في الحال ، وعلى هذا يجبي ما قلناه الرغشري وهذا الإراد عجيب لأنه ليس مراد الرغشري « لا تدخلوا غير ناظرين » حتى يكون الحال قد تأخر بعد أداة الاستثناء على مذهب الأخفش والكسائي . وانما مراده أنه حال من « لا تدخلوا » لأنه مفرغ فيعمل فيما بعده الاستثناء كما في قولك ما دخلت الا غير ناظر . فلا يرد على الرغشري الاستثناء شيئين . وجوابه ما قلناه . وحاصله تقييد إصلاقيهم لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف . شيئين بما اذا كان الشيطان لا يعمل الفعل فيهما الا بمحض ، ما اذا كان عاملاً فيهما بغير عطف فيتوجه الاستثناء

اليهما . لأن حرف الاستثناء كالقفل ؛ ولأن القفل عامل فيها قبل الاستثناء  
فكذلك بعده . واختار أبو حيان في أعراب الآية أن يكون التقدير : فادخلوا غير  
ناظرين ، كما في قوله ( بالبينات والزبر ) أي أرسلناهم . والتقدير في تلك الآية  
قوى ، لأجل البعد والقفل . وأما هنا فيحتمل هو وما قلناه فإن قلت : قولهم  
لا يستثنى بأداة واحدة - دون عطف - شيان . هل هو متفق عليه أو يختلف  
فيه ؟ وما المختار فيه ؟ . قلت : قال ابن مالك رحمه الله في التسهيل لا يستثنى  
بأداة واحدة - دون عطف - شيان . ويوهم ذلك بدل ومعمول فعل مضر  
لا بدلان : خلافاً لقوم . قال أبو حيان إن من النحويين من اجاز ذلك ، فذهبوا  
إلى اجازة « ما أخذ أحد الا زيد درهما . وما ضرب القوم الا بعضهم بعضاً »  
قال ومنع الأخفش والفارسي ، واختلصا في اصلاحها ، فتصحيحها عند  
الأخفش بأن يقدم على « الا » المرفوع الذي بعدها ، فتقول « ما أخذ أحد  
زيد الا درهما ، وما ضرب القوم بعضهم الا بعضاً » قال وهذا موافق  
لما ذهب إليه ابن السراج وابن مالك من أن حرف الاستثناء إنما يستثنى به  
واحد ، وتصحيحها عند الفارسي بأن يزيد فيها منصوباً قبل « الا » فتقول  
« ما أخذ أحد شيئاً الا زيد درهما ، وما ضرب القوم أحداً الا بعضهم بعضاً »  
قال أبو حيان . ولم ندر تخريجاً لهذا التركيب ، هل هو على أن يكون ذلك  
على البديل فيهما ، كما ذهب إليه ابن السراج في « ما عطي أحد درهماً الا عمراً  
واقفاً » أي بدل المرفوع من المرفوع والمنصوب من المنصوب أو هو على أن  
يعمل أحدهما بدلاً والثاني معمول عامل مضر ، فيكون « الا زيد » بدلاً من  
« أحد » و « الا » بعضاً « بدلاً من « القوم » و « درهما » منصوب بضرب  
مضرة . كما اختاره ابن مالك . والظاهر من قول المصنف يعني ابن مالك خلافاً لقوم أن  
يعود لقوله « لا بدلان » فكون ذلك خلافاً في التخرج لاختلاف صحة التركيب ،  
والخلاف كما ذكرته موجود في صحة التركيب فبهم من قال هذا التركيب صحيح  
لا يحتاج إلى تخريج لا بتصحيح الأخفش ولا بتصحيح الفارسي . هذا كلام أبي حيان  
رحمه الله وحاصله أن في صحة هذا التركيب خلافاً للأخفش والفارسي يمتنانه وغيرهما  
يجوز والمجوزون له ابن السراج . يقول هما بدلان ؛ وابن مالك يقول أحدهما بدل  
والآخر معمول عامل مضر . وليس في هؤلاء من يقول انهما مستثنيان بأداة  
واحدة . ولا نقل أبو حيان ذلك عن أحد . وقوله في صدر كلامه « إن من النحويين من  
أجازته » محمول على التركيب لا على معنى الاستثناء . فليس في كلام أبي حيان

ما يقتضى الخلاف في المعنى بالنسبة الى جوار استثناء شيئين بأداة واحدة من غير عطف  
واحج ابن مالك بأنه كما لا يقع بعد حرف العطف معطوفان كذلك لا يقع بعد  
حرف الاستثناء مستثنيان ، وتعجب الشيخ أبو حيان منه . وذلك لجواز قولنا :  
ضرب زيد عمراً ، وبشر خالداً . وضرب زيد عمراً بسوط ، وبشر عمرأ بجريدة  
وقال : إن المجوزين لذلك عللوا الجواز بشبه « الا » بحرف العطف ، وابن  
مالك جعل ذلك علة للمنع . وفي هذا التعجب نظر . لأن ابن مالك أخذ المسئلة  
مطلقة في هذا المثال وفي غيره . وقال لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئين  
ولاشك أن ذلك صحيح في قوائمه : قام القوم الا زيداً ، وما قام القوم إلا  
زيداً . وما قام الا خالد ، وما أشبه ذلك مما يكون العامل فيه واحداً والمعمل  
واحداً . ففي مثل هذا يمنع التمدد ولا يكون مستثنيان بأداة واحدة ، ولا  
معطوفان بحرف واحد . والشيخ في شرح التسهيل مثل قول المصنف « بحرف  
عطف » بقام القوم إلا زيداً وعمراً . وهو صحيح ومنه دون عطف بأعطيت  
الناس الا عمرا الدنانير . وكأنه أراد التخييل بما هو محل نظر ، وإلا فالمثال الذي  
قدمناه هو من جهة الأمثلة . ولا ريب في امتناع قولك قام القوم الا زيداً  
عمراً ، ثم قال الشيخ قال ابن السراج هذا لا يجوز ، بل تقول أعطيت الناس  
الدنانير الا عمراً قال فان قلت ما أعطيت أحداً درهماً إلا عمراً دانقاً ، وأردت  
الاستثناء لم يجوز وان أردت البديل جاز فأبدلت عمراً من أحد ودانقاً من درهم  
كانك قلت ما أعطيت الا عمراً دانقاً . قلت وقد رأيت كلام ابن السراج في الأصول  
كذلك قال الشيخ أبو حيان وهذا التقرير الذي قرره في البديل ، وهو « ما أعطيت  
الا عمراً دانقاً » لا يؤدي الى أن حرف الاستثناء يستثنى به واحد ، بل هو  
في هذه الحالة التقديرية ليس ببديل إنما نصهما على أنهما مفعولاً « أعطيت »  
المقدرة ، لا يتوقف على وساطة « الا » لأنه استثناء مفرغ ، فلو أنقطت « إلا »  
فقلت ما أعطيت عمراً درهماً جاز عملها في الاعمين ، بخلاف عمل العامل المستثنى  
الواقع بعد « الا » فهو متوقف على وساطتها . قلت الحالة التقديرية إنما ذكرها  
ابن السراج لما أعربها بديلين ، فأسقط المبدلين ، وصار كأن التقدير ما ذكره  
وابن السراج قائل بأن حرف الاستثناء لا يستثنى به واحد ، حتى انه قل قبل  
ذلك في « ما قام أحد الا زيداً الا عمراً » انه لا يجوز رفعها لأنه لا يجوز أن  
يكون لفاعل واحد فاعلان مختلفان يرتفعان به بغير حرف عطف ، فلا بد أن  
ينتصب أحدهما . والظاهر أن الشيخ أراد أن يشرح كلام ابن السراج لأن يرد



عليه . ثم قال الشيخ ذهب الزجاج الى أن البديل ضعيف لأنه لا يجوز بدل اسمين من اسمين . لو قلت « ضرب زيد المرأة أخوك هنداً » لم يجوز قال والسماع على خلاف مذهب الزجاج وهو أنه يجوز بدل اسمين من اسمين . قال الشاعر  
فلما قرعنا الذئب بالذئب بعضه بعضاً أبت عيدانه أن تكسرا

ورد ابن مالك على ابن السراج بأن البديل في الاستثناء لا بد من اقترانه بالأى يعنى وهو قدر « ماأخذ أحد زيد » بغير « الا » وقد يجاب عن ابن السراج بأى الذى لا بد من اقترانه بالأى هو البديل الذى يراد به الاستثناء أما هذا فلم يرد به معنى الاستثناء بل هو بدل منقضى قدمت ( الا ) عليه لفظاً وهى فى الحكم متأخرة ، وحاصله أنه يلزم الفصل بين البديل والمبدل بالأى ويلزمه الفصل بين « الا » وما دخلت عليه بالبديل ما قبلها ، والشيخ تعقب ابن مالك بكلام طويل لم يردده ولم يتلخص لنا من كلام أحد من النحاة ما يقتضى حصريته . وقد قال ابن الحاجب فى شرح المنظومة فى المواضع التى يجب فيها تقديم الفاعل فى قوله  
إذا ثبت المفعول بعد نى فلازم تقديمه بوعى

قال كقولك « ماضرب زيد الأعمرا » فهذا ما يجب فيه تقديم الفاعل ، لأن الغرض حصر مضرورية زيد فى عمرو خاصة ؛ أى لا مضروب لزيد سوى عمرو فلو قدر له مضروب آخر لم يستقيم بخلاف العكس فلو قدم المفعول على الفاعل انعكس المعنى ، قال فان قيل ما المانع أن يقال فيها ماضرب الا عمرو زيد ، ويكون فيه حيثئذ تقدم المفعول على الفاعل قلت لا يستقيم لأنه لو جوز تعدد المستثنى المفعول بعد « الا » فى قبيلين ، كقولك ماضرب الا زيد عمر أى ماضرب أحد أحداً الا زيد عمر اثنان الحصر فيه ماعداً والغرض الحصر فى أحدهما ، فيرجع الكلام بذلك الى معنى آخر غير مقصود وان لم يجوز كانت المسئلة الأولى ممتعة لبقائها بلا فاعل ولا ما يقوم مقام الفاعل ، لأن التقدير حيثئذ ضرب زيد فيبقى ضرب الاول بغير فاعل ، وفى الثانية يكون عمرو منصوباً بفعل مقدر غير « ضرب » الاول ، فتصير الجملتين ؛ فلا يكون فيهما تقديم فاعل على مفعول . هذا كلام ابن الحاجب وليس فيه تصريح بنقل خلاف ورويت كلام شخص من العجم يقال له الحديثى شرح كلامه ونقل كلامه هذا وقال لا يخفى عليك أن هذا الجواب إنما يتم ببيان أن « زيداً » فى قولنا ماضرب الا عمراً زيد ، و « عمراً » فى قولنا ماضرب الا زيد عمراً يتمتع أن يكونا مفعولين لضرب المفعول ؛ ولم يتعرض المصنف فى هذا الجواب فيكون هذا الجواب غير تام . وقال المصنف فى أمالى الكافية لا بد فى المستثنى المفعول من تقدير عام ، فلو

استعملوا بعد «الا» شيئين لو جب أن يكون قبلهما عامان فإدا قلت ما ضرب  
الازيد عمرا فاما أن يقول لاعام لها أو لها عامان أو لأحدهما دون الآخر .  
الأول يخالف الباب والثاني يؤدي الى امر خارج عن القياس من غير ثبت .  
ولو جاز ذلك في الاثنين جاز فيما فوقهما ، وذلك ظاهر البطلان والثالث يؤدي  
الى اللبس فيما قصد فلذلك حكموا بأن الاستثناء المفرغ انما يكون لواحد  
ويؤول ما جاء على ما يوجب غير ذلك بأنه يتعلق بما دل عليه الأول فاذا قلت ما  
ضرب الازيد عمرا فيمن يجوز ذلك لاعلى أنه لضرب الاول وليس لفعل  
محذوف دل عليه الاول كأن سألنا سأل من ضرب فقال «عمرا» أى ضرب  
عمرا قال الحدبثي ولقائل أن يختار الثالث ويقول العام لا يقدر الا للذي يلي  
«الا» منها فان العام انما يقدر للمستثنى المفرغ لا لغيره والمستثنى مفرغ هو الذي يلي  
«الا» فلا تحصل اللبس أصلا فثبت ان جواب شرح المنظومة لا يتم بما ذكره في الأمالي  
أيضا ثم بما ذكره ابن مالك وهو أن الاستثناء في حكم جملة مستأنفة لان  
معنى جاء القوم الازيدا ما منهم زيد وهذا يقتضى أن لا يعمل لما قبل «الا»  
فيما بعدها لما لاح أن «الا» بمثابة «ما والا» في صور لا مندوحة عنه ،  
وهى اعمال ما قبل «الا» في المستثنى المنفى على أصله ، وفيما بعد «الا» المفرغة  
وهو المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا ، نحو : ما جاءني أحد الازيد على البذل  
وفيما بعد «الا» المفرغة المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا نحو ما جاءني أحد  
الازيد على البذل ، وفيما بعد المقدمة على المستثنى منه والمتوسطة بينه وبين  
صفته ، لأنه يكثر الاضجار ان قدر العامل بعد «الا» في الصورة لكثر وقوعها  
نحو ما قاموا الازيدا ، وما قام الازيد ، وما جاء الازيدا القوم ، وما مررت  
بأحد الأزيدا خير من عمرو ، وأن لا يجوز ما ضرب الازيد عمرا ، ولا الاعمر  
زيد ، لانه ان كانا شيئين فهو ممتنع ، وان كان المستثنى مائلا «الا» دون الأخير  
يكون ما قبله عاملا فيما بعده في غير الصور الأربع ، وهو ممتنع ، وما ورد قبل  
عامل الثاني فتقدير : ما ضرب الاعمر ازيد ضرب زيد . وذهب صاحب المفتاح  
الى جواز التقديم حيث قال في فعل القصر : ولك أن تقول في الأول : ما ضرب  
الاعمر ازيد ، وفي الثاني ما ضرب الازيد عمرا ، فتقدم وتأخر ، الا ان هذا  
التقديم والتأخير لما استلزم قصر الصفة قبل تمامها على الموصوف قل وروده  
في الاستعمال ؛ لأن الصفة المقصورة على عمرو في قولنا ما ضرب زيد الاعمر اي  
هى ضرب زيد ، لا الضرب مطلقا ، والصفة المقصورة على زيد في قولنا ما ضرب

عمراً لا زيد هي الضرب لعمرو . وقال الحديثي على صاحب المفتاح إن حكمه يجوز التقديم أن أثبت بوروده في الاستسهال فهو غير مستقيم بأن ماورد في الاستعمال يحتمل أن يكون الثاني فيه معمولاً لمامل مقدر كما ذكره . ابن الحاجب وابن مالك وأصول الأبواب لا تثبت بالمحتملات . وإن أثبت بغيره . فلا بد من بيانه لنظر فيه . قال فان قيل : فهل يجوز التقديم في « انما » قلت : لا يجوز قطعاً في « انما » وان جوز في « ما والا » لأن « ماوالا » أصل في القصر ، ولأن التقديم في « ماوالا » غير ملتبس ، كذا قال صاحب المفتاح . وقال الحديثي : امتناع التقديم في « انما » يقتضي امتناعه في « ماوالا » ليجري باب الحصر على سنن واحد . قال الشيخ الامام : وقد تأملت ماوقع في كلام ابن الحاجب من قوله : ماضرب أحد أحداً إلا زيد عمرواً . وقوله : إن الحصر فيهما ممأً والسابق إلى التهم منه أنه لا ضارب إلا زيد ولا مضروب إلا عمرو فلم أجد كذالك وانما معناه لا ضارب إلا زيد لاحد إلا عمرواً : فانتفتضارية غير زيد لغير عمرو : وانتفتضارية عمرو من غير زيد ، وقد يكون زيد ضرب عمرواً وغيره : وقد يكون عمرو ضرب به زيد وغيره ، وانما يكون المعنى نفى الضارية مطلقاً عن غير زيد ونفى المضروبة مطلقاً عن غير عمرو وإذا قلنا : ماوقع ضرب إلا من زيد على عمرو فهذا حصران مطلقاً بلا إشكال . وسببه أن النفي ورد على المصدر واستثنى منه شيء خاص ، وهو ضرب زيد لعمرو فيبقى ما عداه على النفي كما ذكرناه في الآية الكريمة وفي الآية الأخرى التي ينتفى فيها الاختلاف ( إلا من بعد . ما جاءهم العلم بنياً بينهم ) والفرق بين نفى المصدر ونفى الفعل أن الفعل مسند إلى فاعل فلا ينتفى عن المفعول إلا ذلك المقيد ، والمصدر ليس كذلك بل هو مطلق فينتفى مطلقاً إلا الصورة المستثناة منه بقيودها . وقد جاء في كتابك أكرمك الله تذكر فيه أنك وقعت على ما قررته في أعراب قوله تعالى ( غير ناظرين إناه ) وأن النعاه . اختلفوا في أمرين أحدهما وقوع الحال بعد المستثنى ، نحو قولك أكرم الناس إلا زيداً قائمين : وهذه هي التي اعترض بها الشيخ أبو حيان على الزمخشري ، وهو اعترض - اقط لأن الزمخشري جعل الاستثناء وارداً عليها وجعلها حالاً مستثناة فهي في الحقيقة مستثناة فلم يقع بعد « إلا » حينئذ إلا المستثنى فانه مفرغ للحال ، والشيخ فهم أن الاستثناء غير منسحب عليه ، فلذلك أورد عليه أن « غير ناظرين إناه » ليس محتث ولا صفة للمحتث به ولا مستثنى منه وقد أصبت فيما قلت لأن للشيخ بعض عذر على ظاهر كلام الزمخشري لما قال .

انه حال من لا تدخلوا، ولم يتأمل الشيخ بقية كلامه . فلو اقتصر على ذلك لأمكن أن يقال ان مراده لا تدخلوا غير ناظرين إلا أن يؤذن لكم ، ويكون المعنى أن دخولهم غير ناظرين اناء مشروطاً بالاذن . وأما ناظرين فممنوع مطلقاً بطريق الأولى ، ثم قدم المستثنى وآخر الحال ، فلو أراد أن ايراد الشيخ متجهاً من جهة النحر ، ثم قلت أكرمك الله الثاني وأنتك أردت الثاني من الامرين اللذين اختلف النحاة فيهما ؛ وذكرت استثناء شيئين ، وقد قدمت أنني لم أنظر بصريح قل في المسئلة ، والذي يظهر انه لا يجوز بلا خلاف ؛ كما لا يكون فاعلان لتعمل واحداً ولا مفعولان بهما لتعمل واحد لا يتعدى الى أكثر من واحد كذلك لا يكون مستثنيان من مستثنى واحد بأداة واحدة ، ولا من مستثنى منهما بأداة واحدة ، لأنها كقولك استثنى المتعدى الى واحد ، فسكاً لا يجوز في الفعل لا يجوز في الحرف بطريق الاولى وكذلك اتفقوا على ذلك ولم يتكلموا فيه في غير باب « أعني » وشبهه . وقولك انه لا يكاد يظهر لها مانع صناعي وهي جديرة بلنس ، وما المانع من قول الشخص ما أعطيت أحداً شيئاً إلا عمراً دافقاً ، وإنما ينبغي مع ذلك في مثل الأعمرا زيدا إذا كان العامل يطلبها بعمل واحد أما إذا طلبها بمجتنتين فليس يمتنع ، ولم يذكر ابن مالك حجة إلا الشبه بالعطف ونحن نقول في العطف بالجواز في مثل ماضرب زيد عمراً وبكر خالداً قطعاً فنظيره ما أعطيت أحداً شيئاً إلا زيدا دافقاً ، وصرح ابن مالك بمنعه ، وقد فهمت ماقلته . وقد تقدم الكلام بما فيه كفاية وجواب ان شاء الله وقولك ان الآية نظيره ممنوع بل هي جائزة وهو ممنوع والله أعلم .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى ( وكل في فلك يسبحون ) ان قدرته « كلهم » فيكون المراد بالفلك الافلاك ؛ وان قدرته « كل منهم » فيكون « يسبحون » جملة أخرى لا خبر ثان على المعنى لئلا يلزم الاخبار بالمفرد عن الجمع انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله في قوله تعالى ( فبشرناه بغلام حليم ) تكلم الناس في أن الذبيح اسماعيل أو اسحق عليهما السلام ، ورجح جماعة أنه اسماعيل واحتجوا له بأدلة منها وصنه بالغلم وذكر البشارة بإسحق بعده ، والبشارة بيعقوب من وراء اسحق وغير ذلك ؛ وهي أمور ظاهرة لا قطعية ، وتأملت القرآن فوجدت فيه ما يقتضي القطع أو يقرب منه . ولم أر من سبقني الى استنباطه ؛ وهو أن البشارة

مرتين مرة في قوله ( إني ذاهب إلى ربي سيهدين . رب هب لي من الصالحين  
 فبشرناه بسلام حلیم فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك )  
 فهذه الآية قاطعة في أن هذا المبشر به هو الذبيح . وقوله تعالى ( وامرأته قاعة  
 فضحكك فبشرناها بإسحق ومن وراء إسحق يعقوب . قالت يا ويلتي أألد وأنا  
 عجوز وهذا بعلي شيخا . ان هذا لشيء عجيب ) صرح في هذه الآية أن المبشر  
 به فيها إسحق ولم تكن بسؤال من إبراهيم عليه السلام ؛ بل قالت امرأته انها  
 عجوز وأنه شيخ ؛ وكان ذلك في الشام لما جاءت الملائكة اليه بسبب قوم لوط ،  
 وهو في أواخر أمره . وأما البشارة الاولى فكانت لما انتقل من العراق إلى الشام  
 حين كان سنه لا يستغرب فيه الولد . ولذلك سألهم فلعلنا بذلك أنهما بشارتان في  
 وقتين بغلابين . احدهما بغير سؤال وهي بإسحق صريحاً ، والثانية كانت بسؤال  
 وهي بغيره ، فقطعنا بأنه استماع لولده وهو الذبيح والله أعلم . ولا يرد هذا قوله  
 ( ونحنجا ولوطا إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين ووهبنا له إسحق ويعقوب  
 نافلة ) ووجه الايراد ذكر هبة إسحق بعد الانحاء . لاننا نقول لما ذكر لوطا ،  
 واسحق هو المبشر به في قصة لوط ناسب ذكره ولم يكن في الآية ما يدل على  
 التعقيب والبشارة الاولى لم يكن للوط فيها ذكر والله أعلم .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله في قوله تعالى في داود ( فقفرنا له ذلك ) تكلم الناس في قصة  
 داود عليه السلام وأكثروا . وذلك مشهور جدا . . وذكروا أموراً منها ما هو منكر  
 عند العلماء جدا ؛ ومنها ما ارتضاه بعضهم وهو عندى منكر . وتأملت القرآن  
 فظهر لي فيه وجه خلاف ذلك كله . فإني نظرت قوله تعالى ( فقفرنا له ذلك )  
 فوجدته يقتضى أن المغفور في الآية ؛ فطلبت فوجدته أحد ثلاثة أمور اما ظنه<sup>(١)</sup>  
 وإما اشتغاله بالحكم عن العبادة واما اشتغاله بالعبادة عن الحكم اشهر بقوله « الحراب »  
 وذلك أنه صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم أن داود أعبد البشر ، وكان داود  
 عليه السلام في ذلك اليوم اقطع في الحراب للعبادة الخاصة بينه وبين الله تعالى  
 فجاءت المحصور فلم يجدوا طريقاً فتصوروا إليه وليسوا ملائكة ولا ضرب بهم  
 مثل وانما هم قوم نخاصوا في نجاج على ظاهر الآية ، فلما وصلوا اليه حكم فيهم  
 ثم من شدة خوفه وكثرة عبادته خاف أن يكون سبغانه قد فتنه بذلك اما  
 لاشتغاله عن العبادة ذلك اليوم واما لاشتغاله عن العبادة بالحكم تلك اللحظة وظن أن

(١) أى ظنه أن ذلك امتحان من الله وقتنه له .

أفقتنه أى امتحنه واختبره هل يترك الحكم للعبادة أو العبادة للحكم ؟ فاستغفر ربه . فاستغفاره لأحد هذين الأمرين المظنونين ، أعنى تملق الظن بأحدهما . قال الله تعالى ( فغفرنا له ذلك ) فاحتمل المغفور أحد هذين الأمرين واحتل لنا وهو غلته أن يكون الله لم يرد فقتنه . وإنما أراد اظهار كرامته . وانظر قوله ( وإن له عندنا لزلفى وحسن ما ب ) كيف يقتضى رفعة قدره . وقوله ( يا داود انا جعلناك خليفة ) يقتضى ذلك . ويقتضى ترجيح الحكم على العبادة ، وعلى أى وجه من الالوجه الثلاثة حملته حصل تبرئة داود عليه السلام مما يقوله القصاص وكثير من الفضلاء . ومناسبة ذكر الله تعالى قصته فى سورة ص أنهم لما قالوا ( أنزل عليه الذكر من بينا ) كان فى ذلك الكلام اشعار بهضمهم جانبه ففسار الله لذلك وبين أنهم ليس عندهم خزائن رحمة ولا لهم ملك . وأنهم جند مهزومون . ولأنه يقول وما قدر هؤلاء ؟ ( إصبر على ما يولون ) واذكر من آتيناها الدنيا والآخرة وهو أخوك وأنت عندنا أرفع رتبة منه . وفى ذلك تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم من وجهين احدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لاشك أنه يفرح لآخوته الانبياء بما يحصل لهم من الخير كما لو حصل لنفسه سواء بسواء واكثر والثانى أنه يعلم أن رتبته عند الله أكمل واذا ذكر هذين الأمرين احتقر ما قريش فيه . وعلم أن الذى أوتوه وافغروا به لاشئ . فهذا وجه المناسبة خلافا لما قاله الخمشرى مالا حاجة بنا الى ذكره ثم استطرد فذكر قصة داود ووصفه بقوله ( ذا الابد ) لأن الصبر يحتاج الى أيد وهو القوة والله أعلم .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى ( قال رب اغفر لى ) الى قوله ( وحسن ما ب ) قال رحمه الله الكلام على هذه الآية من وجوه تشتمل على علم المعانى والنحو والبيان والبدیع وأصول الدين والقرآآت واللغة والتفسير وأصول الفقه فنذكرها على ترتيب ؛ وتنبه على كل علم فى موضعه ان شاء الله تعالى (الاول) « قال » يحتمل أن يكون بدلان « انا » ويحتمل أن يكون جملة مستأنفة مقسرا لما قاله حين انابته وهو الاحسن لان على الاول فيه محووز لان الانابة غير القول حقيقة لان الانابة من الافعال ، وهى غير الاقوال وعلى كلا التقديرين بينهما كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والضمير فى « قال » لسليمان عليه السلام . ( الثانى ) « رب » منادى مضاف حذف منه حرف النداء والمضاف اليها . فأما حذف حرف النداء منه فجاء بإتفاق النحاة : وهو منصوب لفظاً بفعل مضم

لازم الاختيار عند الجمهور من البصريين ، وذهب الكسائي والرياحي الى انه نصب تفرقة بينه وبين المفرد ، واختير النصب لانه أخف من الجر والرفع ، ولما لحق المضاف من الزيادة اختير له ما هو أخف . وقال إن حركة المفرد إعراب ، وخالفنا في ذلك سائر الكوفيين والبصريين في قولهم ان حركة المفرد بناء ، وقيل الناصب للمنادى حرف النداء نفسه ، ولا فعل مضر بعده . ورد بأنه يلزم منه تركيب كلام من حرف واسم . وقال القامري الناصب الحرف عوضاً من الفعل الناصب وهو مشبه بالمفعول : وقيل أداة النداء اسم فعل . ورد بأن اسم الفعل انما جاء أمراً وخبراً ، والنداء غيرها . وقيل الناصب للمنادى معنوى ، وهو التقصد . ورد بأن حامل النصب لا يكون معنوياً . وقيل إن المنادى إذا كان صفة كان النداء خبراً ، وان لم يكن كذلك كان إنشأً . وهذا ضعيف بل هو انشاء مطلقاً ، وبإيائك قياس ، لأن الموضوع موضع النصب ، وبأبنت شاذ : وقال الاحوص البربوعي لانه لما أراد أن يخاطب في على ومعاوية بإيائك . وقال أبو حيان انه ياء في إيائك تنبيه وأن القياس أن لا ينادى المضر أصلاً لافروغاً ولا منصوباً ، وشرط المنادى المضاف أن لا يضاف الى ضمير المخاطب . لأن المنادى لا يكون الا مخاطباً . ومن تمام كلام أبي حيان أن « إيائك » منصوب بفعل محذوف يدل عليه الفعل الذي بعده كقوله تعالى ( وإيأي قارهبون ) أي وإيأي قارهبوا . وقال ابن عصفور لا ينادى المضر الا نادراً وهذا الذي قاله ابن عصفور أقرب الى الصعفة والقباس . وهذه المسئلة من علم النحو . (الثالث) وأما حذف الياء منه فذلك جائز في كل منادى مضاف الى ياء المتكلم اضافة تخصيص ، وقولنا اضافة تخصيص احتراز من ياء أنت تريد الحال أو الاستقبال فان اضافته اضافة تخفيف وان فلا تحذف ولا تقلب الياء ولا يفتح ما قبلها ، وليس لها حظ في غير التفتح والسكون أما ما كانت اضافته اضافة تخصيص ففيه لغات ، وأصحها حذف الياء كما في هذه الآية « رب » وثانيها اسكانها ، وثالثها قلبها ألفاً ، ورابعها أن يستغنى عنها بفتحة ما قبلها . وهذا أجازة الاخفش ، ومنعه غيره في غير النداء . واحتج من أجازة بقراءة حفص ( يابني ) وخرجه القامري على أن الاصل يابنبي ثم يابنبا ، ثم حذفت الالف كقراءة من قرأ ( يابنت ) بفتح التاء . وخامسها الضم كقراءة حفص ( قال رب احكم بالحق ) وقراءة بعضهم ( قال رب السجن احب الي ) . وأما اعرابه فذهب الجرجاني وابن الأنشاس والمطرزي وطاعة كلام الرمخشري الى أنه مبني . وقال ابن جني لا معرب ولا مبني . ومذهب الجمهور انه

معرب في الاحوال الثلاثة ؛ وتقدر فيه الحركات الاعرابية . وذهب ابن مالك الى أنه في حالة الجر الحركة فيه ظاهرة وفي حالة الرفع والنصب مقدرة . وقال به في الجمع . وسبقه اليه في الجمع ابن الحاجب . وهذه المسائل كلها من علم النحو (الخامس) ودعاسليمان عليه السلام بهذا الاسم لما فيه من معنى الترية . والمقام مقام الاستعطاف ، وحذف منه حرف النداء اشارة الى كمال التقرب . وهذا من علم البيان . (السادس) قوله ( رب اغفر لي ) الذي تختاره أن الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر والصغائر عمدا وسهوا ، وتقريره مذكور في أصول الدين . وانما قال سليمان عليه السلام ذلك جريا على عادة الانبياء عليهم السلام والصالحين في تدعيمهم أمر الآخرة على أمر الدنيا وتواضعا وسلوكا للأدب مع الله تعالى ؛ وجعل ذلك توطئة ومقدمة لقوله ( وهب لي ملكا ) وأن هبة الملك له أيضا من أمر الدين كما سنبينه . وهذه المسئلة من أصول الدين . (السابع) أدغم أبو عمرو الراء في اللام وبقية القراء أظهروها . وهو أرجح عند النحاة ونسبوا قراءة أبي عمرو الى الشاذ لأن الراء عندهم لاتدغم في شيء قال سيويه والراء لاتدغم في اللام ولا في النون لأنها مكررة وهي تنشئ اذا كان معها غيرها فكروها أن يحذفوا بها فتدغم مع ما ليس يتفشى في الهم مثلها ولا يكررو يقي هذا أن الطاء وهي مطبقة لاتجمل مع التاء تاء خالصة لأنها ادخل منها بالاطباق فهذه تجدر أن لاتدغم اذ كانت مكررة . وذلك قولك أجبر لبطة واختر قنلا وقال الأمدى قراءة أبي عمرو في يفر لسكم شاذة . وقد قيل انها اخفاء وليس بادغام . وهذه المسئلة من علم القراءات والنحو جميعا (الثامن) قوله ( وهب لي ملكا ) لاينبغي لاحد من بعدى ( قيل ان سببه أن سليمان عليه السلام نشأ في بيت الملك والنبوة وكان وارثا لهما . فأراد أن يطلب من ربه معجزة . فطلب على حسب الله ملكا زائدا على الملك زيادة خارقة للعادة بالثمة حد الاعجاز . ليصكون ذلك دليلا على نبوته قاهرا للبعوث اليهم وأن يكون معجزة حتى يخرق العادة . واذا عرف هذا عرف أنه لأجل الدين لا لأجل الدنيا . وقيل : إنه يجوز أن يقال إن الله علم فيما اختص به من ذلك الملك العظيم مصالح في الدنيا وعلم أنه لا يظلم بأعبائه غيره ، واقتضت الحكمة استنباهه ، فأمره أن يستوهبه إياه فاستوهبه بأمر من الله على الصفة التي علم الله أنه لا يصطبر عليها الا هو وحده دون سائر عباد . وقيل إن أراد أن يقول ملكا عظيما فمعر عنه بقوله ( لا ينبغي لاحد من بعدى ) ولم يقصد إلا عظم الملك وسمته كما تقول لتلان



ما ليس لأحد من الفضل والمال وربما كان للناس أمثال ذلك ، ولكن تريد تعظيم ما عنده . قلت هذا القول الثالث يزده على ماورد في الحديث من قول نبينا صلى الله عليه وسلم « فذكرت دعوة سليمان » وهذه المسئلة من علم التفسير . (التاسم) (هب) لفظ مشترك يقال هب زيدا منطلقا ، بمعنى احسب . فهذا يتعدى بنفسه الى مفعولين ولا يستعمل منه ماض ولا مستقبل في هذا المعنى ؛ وليس هو المراد في الآية ، ولا أدري هل هو من وهب أو هاب فإن الأزهري خلط الترجتين . وهذا إن كان من ذلك المعنى فيقتضى أنه استعمل منه ماض ، ويقال بمعنى الهبة قال الله تعالى ( وهبت نسما للنبي ) وهذا هو المراد في الآية . ويستعمل منه في الماضي « وهب » وفي المضارع « يهب » وفي الأمر « هب » وههنا مسئلة مليحة : وهي أن الفعل الماضي غير المزيد ولا المبني للمعاقبة اذا كان معتل القاء بالواو . وقال ابن عصفور في : فان المضارعة أبدا على يفعل بكسر العين ؛ نحو وعديمد ويزن وزن . وتحذف الواو لوقوعها بين ياء وكسرة ثم يحذف أعديمد عليه وشذت لفظة واحدة وهي وجد يجحد فجاءت بضم العين وحذفت الواو كما حذفت مع الدسرة قال الشاعر

لو شئت قد تقع القواد بشرية تدع الصوادي لا يجحد غليلا<sup>(١)</sup>

وجاء يضم وجعلوا الفتح لأجل حرف الخلق فلم لم يفتحوا « يمد » لأجل حرف التلق . فاما الفرق بين « يمد » و « يهب » وكلاهما حرف خلق ان كان حرف خلق يقتضى الفتح فلم لم يفتحوها . وان لم يقتض فلم لم يكسروها ولم

(١) قال في لسان العرب « وجد مطلوبه والشئ يجده وجودا ؛ ويجده أيضا بالضم لغة عامرية لانظير لها في باب المثال ، قال لبيد ، وهو عامري :  
لو شئت - البيت وبمده

بالعذب في رصف القلات مقبلة قض الأباطح لا يزال ظليلا  
قال ابن بري : الشعر الجريز : وليس للبيد كما زعم . وقوله « تقع القواد » أى روى ، يقال تقع الماء المطش أذهبه نقما ونقوعا فيها . والماء الناقع العذب المروى . و « الصادى » المطشان « والنليل » حر المطش « والرصف » الحجارة المرصوفة « والقلات » جمع قلت وهو تقرة في الجبل يستنقع فيها ماء السماء وقوله « قض » بفتح القاف وكسرها - يريد أنها أرض حصبة وذلك أعذب للماء وأصفى . قال سيبويه وقد قال ناس من العرب وجد يجحد ، كأنهم حذفوها من يوجد . وقال هذا لا يكاد يوجد في الكلام :

فتحوا « يضع » والموهبة بكسر الهاء المبهمة وفتحها النقرة في الصخر، والوهاب من أسماء الله تعالى النعم على العباد. (العاشر) (الملك) يضم الميم أبلغ منه بكسرها فإنه بالضم يستدعي العز والقوة وبالكسر يستدعي القدرة على نوع من التصرف في عين أو منفعة. وقد يجتمعان وقد يوجد أحدهما بدون الآخر. وجاء في الحديث « لا ملك إلا الله <sup>(١)</sup> » ونقل بعض العلماء الإجماع على أن اسم الملك الحقيقي المشار إليه في قوله تعالى ( لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ) وقد يطلق على ملوك الدنيا وسببه أن الملك الذي بيد العباد هو من ملك الله تعالى آتاه منه نصيباً فيطلق الاسم عليهم لحصول ذلك المعنى فيهم ؛ كالمال في يد الوكيل ؛ فاطلاق اسم الملك على العباد أما لحصول ذلك النوع من الملك فيهم الذي هو في الحقيقة لله تعالى كما يطلق القائل عليهم لأنه عمل القول ؛ وإن كان مخلوقاً لله فتسكون حقيقة لغوية . وأما أن يقال أنه استعارة وهذه المسئلة من علم الفقه ، (الحادي عشر) (لا ينبغي) قال الرمخشري لا يسهل ولا يكون . كذا قال الرمخشري وقد تستعمل هذه اللفظة في المستعمل وقد تستعمل في الممكن الذي لا يليق كما تقول ما ينبغي لفلان أن يقول هذا ؛ وإن كان ذلك مما يجوز أن يفعله . وأصل هذه الكلمة من البني والبنى في العدو الفرس باختيال ومرح ؛ وأنه يسمى في عدوه ولا يقال فرس باغ ؛ وبنى على أخيه حسده ؛ وبنى عليه ظلمه ؛ وأصله من الحمد لأن الحاسد يظلم المحسود جهده ؛ وبنى الحاجة والضالة طلبها وأبغيته أعنته على الظلم ؛ وبغت المرأة فجرت ؛ والباغي الذي يطلب الشيء الضال وما ابتغى لك أن تقول هذا ؛ وما ابتغى أى ما ينبغي والفئة الباغية الظالمة الخارجة عن طاعة الامام العادل . (الثاني عشر) (من يهدى) قال الرمخشري : معناه من دوتى ؛ ولا أدري ما الذي ألجأ الرمخشري إلى هذا التفسير ؛ فإن أراد بدون غير فصحيح ؛ وأب أراد حقيقةً فيرده ماورد في الحديث فينبغي أن تبقى « بعد » على ظرفيتها؛ ويراد من بعد هبتة؛ وقديقال إنه كان له استيلاء عليه . وقال لما ذكر دعوة أخيه سليمان لولا ذلك لأصبح موثقاً تلب به صبيان أهل المدينة؛ فلعل المانم لعب صبيان أهل المدينة وهم دون سليمان . أما النبي صلى الله عليه وسلم فلا مانع من استيلائه عليه . الثالث عشر قرأ أهل المدينة وأبو عمرو ( من يهدى ) بتحريك الياء ، وأسكنها الباقون . (الرابع عشر) قوله (أنك أنت الوهاب) تعليل لسؤال الهبة « وأن » إن كانت ملسورة فإنها تقتضى (١) لم أجده في الجامع الصغير ولا كشف الخفا ولا غيرها مما تحت يدي .

التعليل على ماقرر في أصول الفقه ، واقتضاء « أن » المفتوحة التعليل بالوضع .  
 لتقدير اللام معها ، والمكسورة ليست كذلك ، ولكنها اقتضت التعليل من  
 جهة الایاء كما في ترتيب الحكم على الوصف ونحوه . هذا الذي يظهر في ذلك  
 والأصوليون أطلقوا كون « أن » تفيد التعليل ولم يجعلوه من قسم الایاء بل من  
 قسم النص الظاهر فانهم قسموا النص على الملة على قسمين أحدهما ماهو صريح ،  
 كقوله الملة كذا أو « من أجل كذا » والثاني ادخال لفظ يفيد التعليل وهو اللام  
 « وان » و « الباء » فاما اللام وان فصحيحان يقتضيان وضماً ظاهراً غير قطعي  
 لاحتمالهما معنى آخر وأما « أن » المفتوحة فكذلك لتقدير اللام معها والمفيد  
 في الحقيقة انما هو اللام لا « أن » وإن المكسورة فانما وضعت لتأكيد الجلة التي  
 بعدها وأما كونها ملة لما قبلها فليس بالوضع ، لكنه يرشد إليه الكلام ، فهو  
 نوع من الایاء . وهذه المسألة من أصول الفقه . (الخامس عشر) ختم سليمان  
 عليه السلام بهذا الثناء من آداب الدعاء ، فيستحب للداعي اذا دعا بشيء أن  
 يختتمه بالثناء على الله باسم من اسمائه وصفه من صفاته مناسبة لما دعاه به (السادس  
 عشر) قوله (فسخرنا له) التسخير التذليل تخفيها تذلِيلها وتيسيرها وتوينا له .  
 (السابع عشر) قرأ أبو جعفر (فسخرنا له الرياح) بالجمع وقرأ الباقر بالافراد  
 (الثامن عشر) . جاء في الحديث (إن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا هاجت الرياح  
 يقول : اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحاً<sup>(١)</sup>) وقيل في شرحه : إن العرب  
 تقول لا يلقيح السحاب الا من رياح مختلفة يريد لفظ السحاب ولا تجعلها عذاباً  
 ويحقق ذلك محيي الجمع في آيات الرحمة الواحد في قصص العذاب (كالريح العقيم)  
 و (ريحاً صرصراً) فيحتاج الى جواب عن مجيئها على الافراد في هذه الآية على  
 قراءة الجهور . والجواب أن الريح المسخرة لسليمان عليه السلام في طواعيته  
 وامتنال امره وتيسير جبهته وحملها لبساطه وما فوقه وما تحته يناسب أن تكون  
 واحدة لا اختلاف فيها وأن تتفق حركتها في السرعة والسهولة والوقوف عند  
 أمر سليمان<sup>(٢)</sup> ولا الرياح في ذلك اذا لم يكن هناك زرع فكذلك جاء الافراد  
 على أن تلك القاعدة لم يقصد بها العموم وانما اشير الى ما جاء منه للرحمة واشير  
 (١) رواه الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عباس . قال في مجمع الزوائد :  
 وفيه حسين بن قيس الرضي أبو علي الواسطي الملقب بمخنس وهو متروك . وقد  
 وثقه حسين بن نمير . وبقية رجاله رجال الصحيح . (٢) لا بد هنا سقط كلام يذكر  
 فيه الجواب عن جمع الرياح في هذه الآية .

الى ما جاء منه للعذاب من غير قصد التعميم في ذلك. (التاسع عشر). (تجري)  
 في موضع الحال ، ويحتمل أن تكون مستأنفة تفسر « نا » من « سخرنا » فإن  
 جعلناها حالا فيحتمل ان تكون حالا مقدرة من جهة أن أول التسخير كان قبل  
 جريها وإن كان مستمرا في جميع أحوالها لأنها في مدة جريانها ايضا مسخرة .  
 (المشرون ) ( بأمره ) يحتمل أن يكون أمرا حقيقيا بقول ويكون سلطانا عليه  
 السلام إذا أراد جريها الى جهة قال لها ذلك بلفظ الأمر ، وعلى هذا اما ان يكون  
 جعل الله تعالى فيها من الادراك ما تفهم ذلك منه وإما أن تكون عند أمره ايها  
 يحركها الله تعالى ، ويحتمل أن لا يكون أمرا حقيقيا بل معناه بارادته وعلى حسب  
 اختياره ، فتى أراد جهة جرت على حسب تلك الإرادة . فهذه ثلاثة احتمالات .  
 ( الحادى والعشرون ) على احتمال أنه خاطبها بلفظ الأمر هل تقول إنها مكلفة  
 بذلك أولا ، وعلى تقدير كونها مكلفة هل تقول : ان الله ركب فيها العقل الذى  
 هو شرط التكليف فينا أولا ؟ وعلى الثانى يلزم القول بجواز تكليف الجاد ،  
 وعلى تقدير أن لا تكون مكلفة فيه جواز حسن مخاطبة الجاد اذا ترتب عليه  
 فائدة . وهذه الاحتمالات كلها تأتى في قول النبى صلى الله عليه وسلم « أسكن أحد  
 فاعليك انى نبى وصديق وشهيدان <sup>(١)</sup> (الثانى والعشرون) (رخاء) حال من الضمير في  
 تجرى ففى حال (الرابع والعشرون) <sup>(٢)</sup> بين «رخاءه وتجري» نوع من الطباق لان الجرى  
 يقتضى الشدة والرخاء يقتضى اللين وكون هذه تجرى مع اللين في غاية أوصاف الكمال  
 ولذلك آخر « رخاء » عن « تجرى » ولو قدم لم يدل على أنه يحصل لها ذلك  
 الوصف حالة الجرى . (الخامس والعشرون ) (أصاب) معناه هنا أراد . حلى الاصمعي  
 عن العرب أصاب الصواب فأخطأ الجواب وعن رؤبة أن رجلين من أهل اللغة  
 قصده ان يسألاه عن هذه الكلمة فخرج اليهما فقال أين تصيبان ؟ فقالا : هذه  
 طلبتنا ورجعا . ويقال أصاب الله بك خيرا . (السادس والعشرون ) قوله (حيث  
 أصاب ) قالوا في تفسير حيث أصاب حيث قصد . فأما أن يكون المراد حيث انتهى  
 قصده من المسير . يكون التقدير الى حيث قصده . لأن ذلك نهاية الجرى ، وأما مكانه  
 ممن حين قصد اليه . وأما أن يكون المراد حيث وجد القصد ، والقصد مستمر  
 من أول الجرى الى آخره ، وهو أبلغ ، فإنها يكون جريها في كل مكان موطأ  
 (١) روى البخارى ومسلم والترمذى والامام احمد عن أنس أن النبى صلى الله  
 عليه وسلم «صعد أحدا وأبو بكر وعمر وعثمان . فرجف بهم فقال : « اثبت أحد  
 - الحديث » . (٢) لم يذكر الثالث والعشرون .

بقصده من غير دلالة على المكان الذي تجري فيه ؛ بخلاف « حيث » فانها دالة على أمكنة الجرى ، والمقصود مختلف في الآية المقصود الامكنة ، ولوقيل « متى » كان المقصود الجرى ، وذلك مستغنى عنه بالامر سواء كان الامر ملازماً للإرادة أولا . فجاءت الآية على أبلغ الوجوه لتضمنها عموم الأمكنة المقصودة من غير احتياج الى تعلق القصد بالجري بل متى قصد مكانا جرت فيه وهو أبلغ ما يكون . ( السامع والعشرون ) تسخير الريح بيده بقوله ( تجرى بأمره ) وتسخير الشياطين أطلقه لأنه لا يحتاج الى بيان ، بل نفس تسخيرهم معجزة ، لما هم عليه من القوة والشيطنة ، فتدليلهم خارق العادة . ( الثامن والعشرون ) ( كل بناء وغواص ) بدل من الشياطين ؛ والظاهر أنه بدل كل ، وبه صرح الزمخشري ، لأنه لو كان بدل بعض لاحتاج الى تقدير ضمير ، ولكان السخر بمض الشياطين لا كلهم والظاهر أهم كلهم كانوا مسخرين له وانما يختلفون في الأعمال والبناء والنوص من أعظم الأعمال ، فجعل هذان الوصفان للجميع ؛ ويبقى فيه بحث وهو أن بدل الكل من الكل الثاني هو الأول والأول الشياطين وهو يدل على المجموع والثاني مدلوله كل فرد ؛ فكيف يكون اياه ؟ ( التاسع والعشرون ) قوله ( وآخرين ) قال الزمخشري : عطف كل داخل في حكم البدل وهو بدل الكل من الكل ( الثلاثون ) ( مقرنين ) كان يقرن مرادة الشياطين بعضهم مع بعض في القيود والسلاسل للتأديب والكف عن الفساد . وعن السدي كان يجمع بين أيديهم وأغناقهم مغفلين في الجوامع وهو ما يجمع بين الرجل واليد ويشد . ( الحادي والثلاثون ) ( الاصفاة ) جمع صفاة وهو القيد ؛ ويسمى به العطاء كما قيل « ومن وجد الاحسان قيذاً تقيداً » وفرقوا بين الفاعلين ، قالوا صفده واصفده أعطاه كوعده واوعده . ( الثاني والثلاثون ) العطاء العطية وهو الشيء المعطى وفي تصويره حاضرا والاشارة اليه بهذا واضافته الى الله تعالى بنون الواحد المعظم نفسه خطاباً منه تنبيه على عظم هذا العطاء . ( الرابع والثلاثون ) ( اقامن ) قيل امنن على من شئت من الشياطين أو امسك من شئت منهم ، والمشهور أن المراد امنن أى انعم وهو من المنة أى أعط من شئت ما شئت أو امسك نفوس اليه كلامن الامرين ، وهذا تخيير محض ، وهو أحسن في أمثلة التخيير من كل ما ذكره الأصوليون ، لأن قوله ( اصبروا أو لا تصبروا ) المراد به التسوية ولعله مما خرج فيه اللفظ عن معنى الامر الى معنى التهديد ، وقوله ( كلوا واشربوا ) أمر اباحة لكل منهما أن هذا ليس ارجح من الآخر . ( الخامس والثلاثون ) ( بغير حساب ) يحتمل

أن تكون بغير متعلقاً بقوله (فامنن أو أمسك) عطاؤنا بغير حساب . ( السادس والثلاثون ) ذكروا في تفسير قوله تعالى ( بغير حساب ) وجوها : أحدها بلا حساب عليك في ذلك ولا تبعه . الثاني بغير حساب منا كثيراً لا يكاد يقدر على حسبه وحصره . الثالث ما لم يكن في حسابك . فالأول والثاني من المحاسبة والثالث من الحساب . ( السابع والثلاثون ) . ( وإن له عندنا لئلي وحسن ماآب ) هذا من تمام النعمة عليه ختم نعمته عليه في الدنيا بالقرب عنده في الآخرة وحسن المآب . اللهم ارزقنا ذلك بنبيك صلى الله عليه وسلم وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى ( قل الله أعبد مخلصاً له ديني ) أمره بالأخبار بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً له دينه ، وأجاد الومخشري في التعبير عن ذلك لكن من تتمته أن هذا الاختصاص لا يجعله مثل « ما والا » من جميع الوجوه ، فانك لو قلت : لا أعبد إلا الله مخلصاً له ديني أن قدرت « مخلصاً » معمول « أعبد » متقدماً على الاستثناء كنت قد خصصت الله بالاختصاص لا باصل العبادة ، وليس المراد بـ « الله مخلصاً » بالعبادة وبالاخلاص وإن قدرت الاستثناء متقدماً و « مخلصاً » معمول لأعبد على حاله لم يحزم جهة الربية ، وإن قدرت له فعلاً آخر فهو على خلاف الأصل . وكل ذلك إنما لم بالتصريح بأداة الحصر . أما التقديم فليس له ذلك الحكم لأن الحصر ليس من اللفظ ، وإنما هو من نحوى الكلام : فلا يلزم أن يشت له ذلك الحكم النحوى في تأخر الحال على الاستثناء انتهى . ( فاعبدوا ما شئتم من دونه ) قال الومخشري المراد بهذا الأمر الوارد على وجه التخيير المبالغة في الخذلان والتخلية . على ما حققت القول فيه مرتين ، قلت وهذا الذي قاله معنى حسن ، وهو مغاير لمعنى التهديد الذي ذكره الأصوليون في ( اعملوا ما شئتم ) أو هو هو فينبني أن يحجر ذلك . فإن كان غيره فتزداد معاني صيغة « افعل » معنى آخر وكان الومخشري قد قل قبل ذلك في قوله ( قل تمتع بكفرك ) انه من باب الخذلان والتخلية ، كأنه قيل له : إذ قد آيت قبول ما أمرت به من الإيمان والطاعة فمن حقه أن لا تؤمر به بعد ذلك وتؤمر بكفره مبالغة في خذلانه وتخيلته . شأنه لانه لا مبالغة في الخذلان اشد من أن يبعث على عكس ما أمر به ونظيره في المعنى قوله ( متاع قليل ثم ماؤم جهنم ) قلت : وبهذا يتبين انه غير معنى التهديد ،

والذي يتحصل من معناه انه اشارة الى انه لاشيء ، كأنه قال : انا عبد الله وما احد غيره يعبده ، فأنتم اذا لم توافقوني اعبدوا ما شئتم فلم تجدوا شيئاً . ونظيره أن تقول لمن يجادلك وقد ذكرت له القول الحق الذي لا محيص عنه : انا قلت هذا فقل انت ما تشتهي يعنى انه من قال خلافه فلا شيء فهو منال . لئلا مادي قوله وان لم يرب عليه وعيد فان قصدت ترتيت وعيد عليه فهو التهديد انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى ( يعلم خائنة الاعين ) قال الزمخشري : الخائنة صفة للنظرة أو مصدر بمعنى الخيانة كالمافية بمعنى المفااة والمراد استراق النظر الى ما لا يحل ، كما يفعل أهل الريب ، ولا يحسن أن يراد الخائنة من الاعين ، لأن قوله ( وما تخفى الصدور ) لا يساعد عليه . قال الشيخ الامام قول الزمخشري الى ما لا يحل وافقه عليه ابن الاثير في نهاية الغريب ، ولعله أخذ من الزمخشري . وعندى أن ذلك ليس بجيسد ، وان قاله هما وغيرهما بقوله صلى الله عليه وسلم « ما كان لني أن يكون له خائنة الاعين لما أهدر دم عبد الله بن سعد بن أبي مرص وأناه به عثمان أوقفه بين يديه واستعطفه عليه الى أن عفا عنه حياة من عثمان . فالصرف فقال النبي صلى الله عليه وسلم أما كان فيكم رجل يقوم اليه فيقتله ؟ فقالوا : يا رسول الله هلا أومأت الينا ؟ فقال ما كان لني أن يكون له خائنة الاعين <sup>(١)</sup> » فانظر ابن أبي مرص كان قتله حلالاً ولو أوماً اليه أوماً الى ما يحل لالي ما لا يحل ، ولكن الانبياء لعومنزولتهم لا يبطنون خلاف ما يظهرون فكان من خصائصهم تحريم ذلك ، وهو حلال في حق غيرهم . ولو كانت خائنة الاعين هي النظرة الى ما لا يحل كانت حراماً في حق كل أحد ، ولم تكن من الخصائص فلما كانت من الخصائص علم أن الأمر ليس كما قال

(١) روى قصته ابن هشام وغيره من أهل السير والمغازي في الذين أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمهم بعد فتح مكة . وأمر بقتلهم ولو وجدوا متملقين بأثار الكعبة ، وذلك أن عبد الله بن سعد كان أسلم وهاجر وكتب الوحي ثم ارتد قال ابن هشام وقد حسن إسلامه بعد ذلك وولاه عمر بعض أعماله ثم ولاه عثمان - وهو أخوه من الرضاعة - مصر سنة خمس وعشرين ففتح الله على يديه إفريقية . وكان فتحاً عظيماً شهده عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص . اعتزل فتنة عثمان وما بعدها فمات في بيته بمصر سنة ست وثلاثين .

الزومخشري ؛ واتعا هي الايماء الى مالا يتغلب له المومأ في حقه ، ولعل تسميتها خائفة لأن مقتضى المجالسة والمكاملة للمصافاة ظاهراً وباطناً ، فاستواء الظاهر والباطن في حق المتجالسين والمتخاطبين أمر يقتضيه أدب الصحبة والمجالسة والمخاطبة وكأنه أمانة ، ومخالفة الأمانة حيانة . وليس كل خيانة حراماً . فإن الأمانة تنقسم الى واجبة ومندوبة ، فكذلك تنقسم الحيانة الى حرام ومكروه وخلاف الأولى في حق غير الأنبياء أما الأنبياء فلعلو مرتبتهم تكون حراماً في حقهم لأن الله لم يحوجهم الى ذلك ، فاستوت بواطنهم وظواهرهم ، ولا يمكن الاعتذار عن الزومخشري بأن استراق النظر فوق حد التكليف ، لأنه لو كان كذلك لم تفرق الحال فيه بين الأنبياء وغيرهم ، ولما كان غير موصوف بالحكمة في حق غير الأنبياء ، ولا في حق الأنبياء فلما افرق الحال فيه وجعل في حق الأنبياء حراماً وفي حق غيرهم حلالاً دل على أنه في محل التكليف والقدرة ؛ وأما قول الزومخشري ولا يحسن الى آخره فقد قيل انه لمعطف العرض على الجوهر وليس بصحيح لأن العرض يعطف على الجوهر قال الله تعالى ( والله خلقكم وما تعملون ) وقيل يشمل أدق أفعال الجوارح وهو خائفة العين تنبيهها على أعلاها وأدق أفعال القلوب وهو ما تخفيه الصدور تنبيهها على ما فيها ، وهو معنى حسن ، لكن لا يمكن والذي عندي فيما أشار اليه الزومخشري أن النظرة الخائفة يحمل عاينها تخفيه الصدور ، فكانه قال يعلم خائفة العين وسببها الحامل عليها الذي هو أخفى منها من قوله ( يعلم السر وأخفى ) وفي هذا زيادة ، وهو أن الاخفى هو الباعث على ذلك فهذا معنى مساعدته لأنه أخفى به بخلاف كونه عرضاً مع جواهر أو فعل قلب مع فعل جارحة فانه أمر عام لا خصوصية له وأن العين الخائفة هي التي تنظر الى مالا ينبغي سواء أكانت سرّاً أم جبراً وليس ذلك المراد بل المراد الاستمرار انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى ( والله يقضى بالحق ) قال الزومخشري يعني والذي هذه صفاته وأحواله لا يقضى الا بالحق وكذا قال في قوله ( والله يقول الحق ) ولا شك في ذلك في خصوص الكلام ، وفكرت فيه فوجدت له طريقين : أحدهما مفهوم الصفة فإن السوء موصوف بالحق وغيره بالحكم عليه بالقول أو القضاء وتخصيصه بالحدى صقنى الذات يقتضى تقيه عما عداها مفهوم الخائفة عند التماثل بمفهوم الصفة . وهذا مفرد في هذه المادة وغيرها في كل كلام . والطريق الثاني - وهو الذي أشار اليه الزومخشري في سورة غافر - أن من



هذه صفة لا يقضى إلا الحق فهذا يختص بهذه المادة ويفر دحيث ذكر اسم من أسماء الله تعالى . وفان سببه أخذ ذلك من ترتيب الحكم على الوصف ليعبر بالمادة ؛ وحيث وجدت اللفظ يوجد المعاول ؛ وحيث وجد المعاول ينتفى ضده وهذا معنى الحصر ، ويطرد ذلك في مادة يكون الحكم فيها على اسم مشتعل على معنى يقتضى التعليل بذلك . فهاتان الطريقتان تفيدان المقصود ولولا ذلك لم يازم هذا الحصر . وأما مفهوم القلب وحصر المبتدأ في الخبر فأنما يقيد نفى الحكم عن غير المحكوم عليه بالخبر عنه بأنه بقول أو بنص ، فذلك حصر غير هذا والله أعلم انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى ( ما عليهم من سبيل ) قول الزمخشري « من » إذا دخلت لتأكيد النفي كقوله الآية وقولنا : ما قام من رجل وشبهه هل هي لتأكيد النفي الذي هو مدلول قولنا ما قام ، أو لتأكيد ارادة العموم من قولنا « رجل » المنفي ؟ والحق الثاني ولذلك قال الزمخشري : ما من طائب ولا عاتب ولا معاقب وهذه قاعدة ينتفى التنبيه لها . وبما يشير الى ذلك قوله تعالى ( هل الى مرد من سبيل ) ليس المراد الاستهزاء أى سبيل أو بعض سبيل ؟ ويسأل عن قوله ( لما رأوا العذاب ) وكونه ماضياً كيف جاء بمدقوله ( وترى الظالمين ) وهو مستقبل ؟ وقوله ( عليها ) الضمير للنار ؛ ولم يتقدم لها ذكر ، لكن دل العذاب عليها . قوله تعالى ( إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ) . قال رحمه الله . قال الزمخشري يبتدئونهم بالظلم حسن ؛ ولكن أحسن منه أن في القرآن إشارة الى أن المبتدئ هو الظالم ، والمنتهى ليس بظالم ؛ ولا يوصف فعله بشيء من الظلم . وحينئذ لا يحسن أن يقال يبتدئونهم بالظلم لاشعاره بأن الثاني ظلم غير مبتدأ به ، فيرخص فيه ، بل هو ليس بظلم أصلاً . وإنما استفدنا ذلك من إطلاق الآية ( يظلمون الناس ) مفهومه أن غيرهم لا يظلمون وأنهم هم الظالمون ؛ فهي جامعة تستعمل في الجانبين لبيان ظلم المبتدئ بالسبيل ونفى ظلم المجازي بها . وفي الآية دلالة ظاهرة أن « إنما » للحصر لأنه قصد بها تأكيد النفي في قوله ( ما عليهم من سبيل ) وإنما يؤكد النفي إذا دلت على الحصر بخلاف ما إذا جعلناها مجرد الاتهام ؛

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى ( إن ذلك لمن عزم الأمور ) قال الشيخ الامام : قول الزمخشري

لمن عزم الامور وحذف الراجع لانه مفهوم كما حذف من قولهم : السمن موان  
بدرهم أحسن منه أن يقال : ان ذلك إشارة إلى الصبر والمقفر لئلا « صبروغفر » عليهما  
كانه قال إن صبرهم ومقفرتهم فأغنى عن الربط كقوله ( ولباس التقوى ذلك خير ) .  
قوله تعالى : ( ومن يشأ عن ذكر الرحمن نقيض ) قرىء شاذاً ( ومن يشأ )  
بالواو وجعلها الؤمخشري موصولة وان كانت تحتل أن تكون شرطية  
وثبتت الواو كما ثبتت في ( من يتقى ويصبر ) . ثم قال وحق هذا القارىء أن يرفع  
( نقيض ) واعترض عليه أبو حيان بأن يكون جزم الجواب يشبه الموصول  
باسم الشرط ، وإذا كان ذلك مسموعا في « الذى » ولم يستعمل اسم شرط فاولى  
أن يكون فيما استعمل موصولا . وشرطا قال الشاعر

ولا تخفون برأ تريد أخابها فانك فيها أنت من دونه تقع  
كذلك الذى يبنى على الناس ظالما تصبه على رغم عواقب ما صنع  
أنشدهما ابن الأعرابى وهو مذهب الكوفيين ، وله وجه من القياس . لانه كما  
يشبه الموصول باسم الشرط فدخلت الفاء في خبره فكذلك يشبه به فينجزم  
الخبر ، الا أن دخول الفاء ينقاس بشروطه المذكورة في علم النحو وهذا  
لا يفي به البصريون . انتهى ما قاله أبو حيان . فأما ما قاله من القياس في جزم  
الجواب على دخول الفاء فصحيح واما القياس « من » على « الذى » فقيه  
نظر ، لأن « الذى » استعملت في معنى الشرط ، فلا بعد في دخول الفاء في  
خبرها ، وفي جزم جوابها نظر الى معناها ، لأنها استعملت في معنى الشرط  
وأما من « اذا » خرجت عن الشرطية واستعملت موصولة لم تكن في معنى الشرط  
فكيف يجزم الجواب . فالتحقيق أنه لا يجزم بها أصلا ، لأن الجزم إما بالمعنى وإما  
باللفظ لاجاز أن يكون بالمعنى ، لأن المعنى والحالة هذه ليس هو الشرط ، ولا  
باللفظ لأن اللفظ مشترك بين الشرط والموصول فقد ورد الثاني ، ولأن  
القياس انما يصح لو اتحد المعنى ، فقد تبين أن القياس ليس بصحيح لانهما لم  
يشتركا في المعنى فضلا عن أن يقال إنه أولى انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رضى الله عنه : قال الؤمخشري في سورة الزخرف في قول ابراهيم عليه  
الصلاة والسلام ( سيهدين ) انه قال مرة ( فهو يهدين ) ومرة ( فانه سيهدين )  
فاجمع بينهما وقد كأنه قال فهو يهدين ( وسيهدين ) فيدلان على استمرار الهداية  
في الحال والاستقبال . قلت : والذى قاله الؤمخشري صحيح وليس عندى فيه

زيادة أخرى تظهر بها مناسبة كل من الموضعين لما ذكر فيه فانه هنا قال (وجماديا)  
كلمة باقية في عقبه ( فناسب الاستقبال لاجل العقب وفي سورة الشعراء واحد  
فناسب قوله ( فهو يهدين ) وبقي قوله ( إني ذاهب الى ربي سيهدين ) وليس  
فيه ذكر العقب لانه أمر مستقبل ولانه قد يقصد بالسين تحقيق ذلك العمل انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى ( ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ) قد يؤخذ  
منه أن «أنا» للحصر ، لأنها لو لم تكن للحصر لم تعد هنا الا مجرد التأكيد  
وقد استفيد من «إن» الاولى ويحتاج الى ان تستقرى أهل في كلام العرب  
ان زيدا انه قائم ؛ فان لم يكن ذلك مسموعا صح ما قلناه من إفادتها الحصر ؛  
وان كان مسموعا فتوقف الدلالة لانه يقال انها للتأكيد وانما أعلم انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى قوله تعالى ( محمد رسول الله ) بعد قوله ( لقد  
صدق الله رسوله الرؤيا بالحق ) الآية خطرت في فيه أنه رد لقول سهيل بن عمرو  
ومن معه في قصة الحديبية لو علم أنك رسول الله ما قاتلناك <sup>(١)</sup> . كانه بلسان الحاله  
يقول محمد رسول الله بشهادة الله التي هي أعظم شهادة وان لم تعلموا اتمم ، وبهذا  
يترجح ان يكون (رسول الله) خبرا ولا يكون صفة وان كان الوجهى لم يذكر  
هذا الاعراب ؛ وانما جعله خبر مبتدأ أو مبتدأ وما بعده عطف بيان انتهى .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى ( ولا يتمنونه ابداً ) وفي البقرة ( ولن يتمنوه ) ما  
نصه : تكلم فيه السهيل بناء على أن كلمة « لا » ابلغ . وصاحب درة التنزيل  
بناءً على « لن » ابلغ . وأنا اقول ان « لن » ابلغ في حقيقة النفي  
والمبالغة فيه أول زمان النفي ، و « لا » ابلغ في الطرف الآخر وهو المستقبل  
مع اشتراكهما فيه . وورد التأييد فيهما ، واذا عرف ذلك ففي سورة البقرة قال  
( قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس ) وهذا الشرط وصلة  
واحدة وهي نهاية مراد المؤمن ، وجزاؤها الامر بجمع الموت لذلك ، لانه  
اذا كانت نهاية المراد قد حصلت فلا مانع من تمتي الموت الموصل الى الدار الآخرة الخالصة  
التي ثبت حصولها لهم على هذا التقدير ؛ فحسن بعده « لن » لأنها طاعة بالنفي  
الآن المضاد للشرط الذي قدر حصوله الآن ، فالقصد بتحقيق النفي الآن وتأكيد  
(١) وذلك حين كتب على رضى الله عنه في كتاب الصلح « هذا ما فاضى عليه  
محمد رسول الله » فقال سهيل مقالته .

وان امتد في المستقبل ، ولذلك قرن بالتأييد ، فحصل تأكيدهما في الطرف الاول بلن والناس في الطرف الآخر بالتأييد . وفي سورة الجمعة قال ( ان زعمتم اديكم اولياء لله من دون الناس ) فجعل الشرط امرآ مستقبلا قديم الزعم منهم غداً أو بعد غد . ورتب عليه الامر بتبني الموت ، لأنه يلزم من كونهم أولياء حصول الدار الآخرة لهم ، وان لم يدل عليها مطابقة كآلية الأولى فجاء الانتفاء للتمنى المستقبل التي متى وقع الزعم علم انتفاء التمني ، فسكان التأكيد فيه في الطرف الآخر فقط ، وكذلك صرح بالتأييد ، ولم يوث بصيغة « لن » فان قلت فن اين لك هذا الفرق بين « لن » و « لا » ولم يذكر النجاة وغاية ما ذكره بعضهم الاختلاف في ان « لن » أوسع أو « لا » أوسع وفي أن « لا » تختص بالمستقبل أو تحتل الحال والاستقبال ، وهذا الذي قلته أنت من أن كلا منهما ابان من وجه لم يذكره احد . قلت وان لم يذكره فانهم لم ينفوه ويؤخذ من استقراء مواردها . قال تعالى ( فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ) ( وقالوا لن نمسنا النار الا اياما معدودة ) ( وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى ) ( ولن نرضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ) ( انا لن ندخلها ايدا ماداموافيها ) ( لن يؤمن لك حتى تفجر لنا ) ( فلن يهتدوا اذا ابدا ) ( لن يضروكم الا اذى ) ( لن ندخلها حتى يخرجوا منها ) ( ولن يؤمن لرفيك حتى تنزل ) ( ولن تلقوا اذا ابدا ) ( لن تنفعكم ارحامكم ) ( فلن أبرح الارض حتى ياذن لي ابي ) وغير ذلك من الآيات . فانظر موارد هذه الآيات وقوة تحقيق النفي في الحال فيها ، وفي بعضها التأييد لارادة تقوية الطرفين وفي قوله ( اذا ابدا ) المقصود بتحقيق النفي من ذلك الوقت الى الابد ان تأخر عن وقت الخطاب فالتأييد من ابتداء زمانه الى الابد ولذلك احتريت في أول كلامي فلم اقل من الآن وإنما « لا » فقال تعالى ( إني أعلم ما لا تعلمون ) لان المقصد نفي عنهم في المستقبل . فلا يحسن هنا . وكذلك ( لا تجزى قس عن قس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ) ليس المقصود بالمبالغة في تأكيد النفي لانه معلوم وقول موسى ( لا أبرح حتى ابلغ ) أى لا ابرح مسافرا ولعله قال قبل السفر فليس كقول اخي يوسف ( فلن ابرح الارض ) ( واذا لا يلبسون خلافتك الا قليلا ) لما كان المستثنى الزمان الاول جاز « لا » والمستثنى في ( ان يضروكم الا اذى ) الفعل فكان « لن » مع تحقيق النفي في أول الازمنة وانظر كيف وقع التعادل بين « لن » و « لا » اشتركا في نفي المستقبل واختصت « لا » بنفي الحال والماضى واختصت

لن بقوة النبي من ابتداء المستقبل: وكذلك جاءت في قوله (لن تراني) لان المقصود قوة نبي رؤيته ذلك الوقت في الدنيا، ولم يحى فيها التأييد فلا صريح دلالتها على النفي في الآخرة ودلالة « لن » على النفي في أول أزمته الاستقبال أقوى من دلالة « لا » ودلالة « لا » ودلالة « لا » على استغراق الأزمنة المستقبلية أقوى من دلالة « لن » لما في « لا » من المد المناسب للمستقبل ، فذلك تقول « لا » أوسع « ولن » أقوى وسعة لا في الظرف من المستقبل وبعده ما قبله الى أول أزمته الاستقبال ، وقد تستعمل في الحال ، وفي الماضي فصارت لجميع لازمنة ؛ « ولن » لا تصلح إلا للمستقبل وهي باقية في أوله : فظاهر « لن » باقية والمعادلة بين الحرفين من حكمة لسان العرب . والله اعلم انتهى .

### ﴿ الفهم السديد من انزال الحديد ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى: الحديده وحده وصل الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ، أما بعد فاني نظرت يوما في قوله تعالى (وأُنزلنا الحديد) وأقوال المفسرين فيه ، فقليل نزل آدم من الجنة ومعه خمسة اشياء من حديد الكلبتان والسندان والمطرقة والمبقة والابرة ، والمبقة خشبة القصار التي يدق عليها ، وعن الحسن (أنزلنا الحديد) خلقناه : كقوله (وأُنزل لكم من الانعام) وذلك أن اوامره تنزل من السماء وقضاياء وأحكامه ، فاستحسن هذا القول ، والتعبير بلفظ الانزال عن الخلق . والعلاقة بينها ما ذكر من أن الاوامر والقضاياء والاحكام نازلة من السماء بحسب تسمية الخلق بالمتزل لذلك ، لان كلاهما من القضايا المترتبة على الاوامر والاحكام والقضاياء ، ثم فكرت في كون القضاء والاوامر والاحكام نازلة من السماء فوقع لي أنها جهة العلو بالنسبة الى العبد الذي هو مأمور ومقضى عليه ومحصوم عليه ، والمناسبة في ذلك أن المأمور محله التسافل والدلة والخضوع ، والاوامر الواردة عليه محطها العلو والاستعلاء والقهر ، وذلك علو معنوي ، والعلو المعنوي يناسبه العلو الحسي ، فاقتضى ذلك أن تكون الاوامر تأتي من جهة العلو ، والسماء محيطة بالخلقوات من جميع الجهات ؛ فجعلت الاوامر منها ، والمأمور في الخضوض منها ليرى نفسه أبدا سافلا رتبة وصورة تحت الاوامر لينقاد اليها ، وذلك من لطف الله به ، حتى لا تتكبر نفسه فيهلك ، فهذه حكمة الله في تخصيص السماء بمجيء الاوامر منها ، وكان في الامكان أن يجعلها من جهة أخرى ، ولعل لأجل ذلك خلق الله العالم على هذه الهيئة ، وخلق السموات بهذه الصفة وأسكنها ملائكته الذين هم سفراء بينه وبين خلقه ووجه أمره وأحكامه

وخلق فوق ذلك عرشه وكرسيه ليركز في نفوس العباد عظمته واستعلاء أوامره عليهم لينقادوا لها ، ويرشد الى ذلك قوله (خلق لكم ما في السموات وما في الارض جميعاً منه ) وليس ذلك لتحيزه تعالى فيها ، ولما كانت جهة السجاء هذه المنابة وارتكزت الامور المذكورة في نفوس العباد رفعوا أيديهم في الداء الى تلك الجهة لنزول القضاء لا لتحيز الرب سبحانه وتعالى فيها ، وانما هو تدبير في المحلقات وما يرد اليهم من الاوامر وما يصلحهم ، والرب سبحانه وتعالى متعال عن ذلك لا تعمل اليه العقول ، وحسب العبد معرفة نفسه بالذلة والعجز والجهل والتكليف وامتنال ما أمر به وكلف واجتناب ما نهى عنه ، وتعظيم الرب الذي عنه الامر والنهي والوقوف عنده وعدم التفكير في ذات الرب سبحانه فالعقول تقصر دونها والله أعلم انتهى -

### ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى ( وجاء فرعون ومن قبله والمؤتسكات بالخاطئة فمعصوا رسول ربهم ) شاهد لان المفرد المضاف للعموم لان الظاهر ان المراد بالرسول موسى المرسل الى فرعون ، ولفظ المرسل الى المؤتسكات ويدخل ايضاً هرون ويوسف وان كان قبله انتهى . والله أعلم .

### ﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى ( لترونها عين اليقين ثم لتستلن يومئذ عن النعيم ) سأل - ائيل عن هذا الترتيب ، ان كان من ترتيب الجمل بمعنى انه اقسام على رؤيتها ثم اقسام على رؤيتها عين اليقين ثم اقسام على السؤال فواضح ؛ لكنه ليس المتبادر الى الفهم من الآية . فان على هذا التقدير لا يكون الترتيب في المقسم عليه بل في نفس المقسم ؛ والمتبادر من الآية انه في المقسم عليه فلا بد من طريق لتحقيق هذا المتبادر ، والقسم انشاء لا يقبل الترتيب بين الضريين ، بل له ان يضرجهما معاً او يضرب عمراً ثم زيداً ؛ فانه انما رتب بين القسمين لا بين المقسم عليهما . فالوجه في فهم الآية ان تقول « ثم » دالة على تأخر ما بعد رؤية الجحيم الاولى ، وانه بعد رؤية الجحيم ( لترونها عين اليقين ) ولا يمكن ان تقول ان « بعد » ظرف مقدم لان القسم له صدر الكلام فلا يعمل ما بعده فيما قبله لكننا نقول هو ظرف لمحذوف يدل على المقسم عليه كأنه بمعد ذلك ( لترونها عين اليقين ) والله وهكذا التقدير في الجملة الثالثة . فالقسم الآن على ما يقع مرتباً في ذلك الوقت ونظيره قوله ان دخلت الدار فوالله لا وطمئتك فهو قسم الآن على انه لا يطمأ بعد دخول الدار فالملق في الحقيقة هو المقسم عليه لا القسم وان كان ظاهر التعليق

يقضى انه القسم لانه الذى جعل جزءه فالشرط كالجلة المعطوف عليها ، واقسم  
 كالجمل المعطوفة والله أعلم ، هذا كله ان قدرنا القسم بعد قسم يقبل اللام أما اذا  
 قدرناه قسماً واحداً قيل ( لترون الجحيم ) شاملاً للجمل الثلاث فلا يأتى هذا  
 الامكان ويكون قد اقسام قسماً واحداً لا اقساماً ثلاثة ، وتظهر فائدة هذا البحث  
 اذا حلف فقال والله لأضربن زيداً ثم والله لأضربن عمراً ثم والله لأضربن  
 خالداً كانت ثلاثة إيمان ؛ وكون اليمين على الثلاث الآن لا شك فيه ، وهل يجب  
 الترتيب ، هذا محتمل . والذى يظهر أن يرجع الى نيته فإن نوى الترتيب لم يبرأ  
 الا بالترتيب ، وإن لم ينو كفى وجود الثلاث كيف اتفق ، ومضى ترك الثلاث  
 لزمه ثلاث كفارات ، وإن فعل واحدة وترك تنتين لزمه كفارة مترك ، وإذا  
 قال : والله لأضربن زيداً ثم لأضربن عمراً ثم لأضربن خالداً ، كانت يميناً واحدة  
 مرتبة على الثلاث فى قوة قوله : والله لأضربن زيداً ثم عمراً ثم خالداً ، ولا فرق  
 بينها الا زيادة التأكيد فى كل واحدة ، ويحتمل أن يفرق بينها ويقال أن قوله والله  
 لأضربن زيداً ثم عمراً ثم خالداً يميناً واحدة بلا اشكال ، ومضى أعاد اللام فى  
 الاثنين كانت ثلاثة إيمان ، وإن كان لا يقدر القسم فى كل منها : بل هو فى الاثبات  
 كلا فى التثنية اذا قال والله لأضربن زيداً ولا عمراً فانها يمينان ، وإن كان لفظ  
 اليمين واحداً ، وهذان الاحتمالان قلتهما تفقها لانقلا ولا يرجع الآن منهما  
 عندي شيء . ولعله يقوى عندي ان شاء الله بعد ذلك هذا الاحتمال الثانى فاقضى  
 ماثل اليه ، وليكنى لم أجد الآن دليلاً ينهض ترجيعه انتهى .

### ﴿ آيات أخرى ﴾

هذه الآيات اذا كتبت تقدم الى مواضعها قال الشيخ الامام رضى الله عنه :  
 قوله تعالى ( ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ) زيدت « من » لفائدة صفة  
 العموم ، فهى بمنزلة قولك : لاهميم ولا شفيع يطاع اذا ثبت اسم لامعها فى افادة  
 كل فرد مما ذكر . قال الزمخشري : فان قلت مامعنى قوله ( ولا شفيع يطاع )  
 قلت : يحتمل أن يتناول النفى الشفاعة والطاعة مآ ، وأن يتناول الطاعة دون  
 الشفاعة كما تقول ما عندي كتاب يباع ، فهو يحتمل نفى البيع وحده ، وأن  
 عنديك كتاباً الا انك لا تبعه وتبيعهما جميعاً وإن لا كتاب عنديك ولا كونه مبيعاً  
 ونحوه \* ولا ترى الضب بها ينحصر \* يريد نفى الضب والمجحارة ، قال الشيخ  
 الامام مدلول اللفظ ومعناه نفى المركب من الموصوف والصفة ، ولكن لا تنشاء  
 المركب طريقان وهما الاحتمالان اللذان ذكرهما ، فهما احتمالان فى طريق الاستثناء

الذي دل عليه اللفظ ، لافي مدلول اللفظ ومعناه . فان الاحتمالين في المدلول أن يكون اللفظ لهما إما مشتركاً وإما حقيقة أو مجازاً وهذا ليس كذلك . وانما بينهما على ذلك لتعلم أن المراد من كلام الرمخشري وغيره من الفضلاء بخلاف ما فهمه كلامه هذا وكذا قولك ما عندي كتاب يباع انما مدلوله نفي كتاب موصوف وسأكت عما سواه ، والاحتمالان في الواقع وفي نفس الامر وكذا \* ولا ترى الضببها ينحجر \* انما دل على عدم رؤية الضبب من حصر ، والاحتمالان في أن الضبب بها ولا ينحجر أو لا ضبب بها اصلاً ، وحمله على ارادة الثاني صحيح ليس من مدلول اللفظ ، لانه لو كان من مدلول اللفظ لا طرد . ولكان محال على سياق الكلام ومقصود الشارع ، وكذلك قوله « على لاحب لا يهتدى بمناره » يريد لامنار له فيهتدى به ، تعرف مقصوده ذلك من القرينة لان اللفظ وحده ، الا انك لو قلت زيد لا ينتفع بعلمه ولا علمه لم يحسن ذلك الاعلى بعده ، ولعل الفرق أن حيث قصد وصف النكرة كلاحب وصف بعدم الاهتداء بمناره فالأبلغ انتفاء المنار ، وفي قولك يقصد وصفه بل المدلول نفي الانتفاع عن علمه فاستدعى وجود السالبة البسيطة التي يذكرها المنطقيون وانها لا تقتضي وجود موضوعها صحيح ذلك ، ولكن منها ما يستحسن في كلام العرب ومنها ما لا يستحسن . قال الرمخشري فان قلت فعلى أى الاحتمالين يجب حمله ؟ قلت على نفي الأمرين جميعاً من قبل أن الشفاء هم أولياء الله ، وأولياء الله لا يحبون ولا يرضون الا من أحبه الله ورضيه وأن الله لا يحب الظالمين فلا يحبونهم ، واذا لم يحبوهم لم ينصروهم ولم يشفعوا لهم قال الله تعالى (وما لأغالمين من انصار) قال (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) ولأن الشفاعة لا تكون الا في زيادة الفضل ، وأهل الفضل وزيادته إنهم أهل الثواب بدليل قوله (ويزيدهم من فضله) وعن الحسن « والله ما يكون لهم شفيع البتة » قال الشيخ الامام حمله على انتفاء الامرين صحيح ، وقولنا « انتفاء » خير من قوله « نفي » لأن النفي خفى اللفظ ، فيوم أنه مدلول اللفظ وقد قدمنا أنه ليس كذلك والاستدلال له بقوله تعالى ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) صحيح ، ومعناه ارتضى الشفاعة له وكذا ( إلا لمن أذن له ) وكذا ( من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه ) وان كانت الآية الأولى أصرح في اشتراط الارتضاء ، ولا شك أن المعنى لمن ارتضاء فمتجتمع شروط حذف العائد على الموصول . وكأن الرمخشري اراد من هذا القول أن الفاسق غير مرتضى فلا تشمله الشفاعة ، لكننا نقول الظاهر أن المراد إلا لمن ارتضى أن يشفع له ، وحذف هذا وتوسع في الضمير ونصب بالفعل وحذف



حينئذ؛ أويقال انه بالأذن بالشفاعة له حصل المغفرة عنه ، فعاد مرتضى في ذلك الوقت ، ويأتى في كونه مرتضى اسلامه وإن كره فسقه . وأما قوله ان الشفاعة لا تكون الا في زيادة التفضل فليس بصحيح ؛ وانما ذلك اعتزال منه لانكاره الشفاعة التي هي في فصل القضاء المجمع عليها وهو لا يسلمها ؛ وليست خاصة بأهل التفضل ، وقوله تعالى ( ويريدهم من فضله ) لا يقتضى انحصار ذلك فيهم ، وقول الرمخشري اذا لم يحببهم لم يشفعوا لهم قديمين لأن الشفاعة قد تكون للرحمة من غير محبة . قال الرمخشري فان قلت الغرض حاصل بذكر الشفيع وتبنيه فما الفائدة في ذكر هذه الصفة وتبنيها ؟ قلت في ذكرها فائدة جليلة ، وهي أنها ضمت اليه ليقام انتفاء الموصوف مقام الشاهد على انتفاء الصفة ، لأن الصفة لا تنأتى بدون موصوفها ، فيكون ذلك ازالة لتوهم وجود الموصوف . يئانه أنك اذا عوتبت على القعود عن الغزو ؛ فقلت : مالى فرس أركبه ولا ملى سلاح أحارب به ، فقد جعلت عدم الترس وفقد السلاح علة ممانعة من الركوب والمحاربة كأنك تقول كيف يتأتى منى الركوب والمحاربة ولا فرس ولا سلاح معى ؟ فكذلك قوله ( ولا شفيع يطاع ) معناه كيف يتأتى الشفيع ولا شفيع ؟ فكان ذكر التشفيع والاستشهاد على عدم تأتیه بعدم الشفيع وضعا لانتفاء الشفيع موضع الامر المعروف غير المنكر التي لا ينبغي أن يتوهم خلافه قال الشيخ الامام في ذكر هذه الصفة ، وهي قوله ( يطاع ) ست فوائد ( أحداها ) أنها الذى تتشوف اليه نفوس من يقصد أن يشفع فيه مكان التصريح بتبنيها فتأتى اعضاء الظالمين وقطعا لقلوبهم وحطما لهم ، لأن من كان متشوقا الى شئ فصرح له بأنه لا يحصل له كان أنكى له من أن يدل عليه بلفظ شامل له ولغيره أو مستلزم اياه فكانت للتخصيص أو للتوضيح أو لمجرد هذا القصد من مساواتها ( الثانية ) أن من الشفاعة من لا تقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلا . ومنهم من تقبل شفاعته وهو المقصود ، فمنص عليه تحقيقا لمن قصد تبنيه ، وهي صفة مخصصة ، وقدم هذا النرض على ما يقتضيه مفهوم الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على عدمه وهذه القائمة معايرة للاولى ، لأن هذه في آحاد الشفعاء وتلك في صفة شفاعتهم . ( الثالثة ) ما يدل عليه مادة « يطاع » والغالب في الشفاعة استعمال لفظ القبول والتنعيم وما أشبههما أما للطاعة فانما يقال في الأمر ، فذكرها ههنا لتسكت بديمه وهي أنه لما ذكر الظالمين وشأن الظالمين في الدنيا القوة والشفعاء المتكلم عنهم بمنزلة من يأمر فيطاع نفى عنهم ذلك في الآخرة تبكيئا وحسرة ، فان النفس اذا

ذكرت ما كانت عليه وزال عنها وخطبت به كان أشد عليها . ( الرابعة ) أنه إشارة الى هول ذلك اليوم ؛ وأن شدته بلغت مبلغاً لا ينفع فيه الا شفيع له قوة ورتبة أن يطاع ، لو وجد ، وهو لا يوجد . وهذه قريبة من التي قبلها ، إلا أنها بحسب الحاضر وتلك بحسب الماضي . ( الخامسة ) التنبيه على ما قصد الشفيع لأجله كقول المغلوب الذي : « عنده أحد قصد الشفيع لأجله ؛ يقول ما عندي أحد ينصرني ، تنبيهاً على أن مقصوده النصر . ( السادسة ) ما ذكره الرمخشري ، وحاصله التنبيه على أن المقصود نفي الصفة وذكر الدليل على نفيها . وذكر الشيء بدليله أحسن ، فالمقصود نفي الطاعة التي هي قبول الشفاعة ، وتعميل ذلك النفي بإتفاء الشفيع ؛ وكون المقصود نفي الطاعة هو الذي قدمناه في كلامنا في الأوجه المتقدمة ، والتعميل أفاده الرمخشري هنا ؛ ويخرج من دلالة أيضاً إفادة نفي الشفيع على عكس ما يقتضيه مفهوم الصفة ؛ فتكون فائدة بساطة ولشرح كلامه فنقول قوله « ضت اليه » أي الى الموصوف ، واستعمل لفظ الضم ليقيد البيئة الاجتماعية ، فإن الغرض يحصل منها لا من ذكر الصفة وحدها وقوله « ليقام » أي الغرض من الضم هذه الإقامة وقوله « مقام الشاهد » أي الدليل ولم يذكر لفظ العلة لانه إنما يستعمل في الوجوديات والانتفاء عدى وقوله « لان الصفة لا تأتي بدون موصوفها » تعميل لكون انتفاء الموصوف شاهداً ودليلاً وهو تعميل صحيح . ويلزم من وجود الصفة وجود الموصوف ومن عدمها عدمه ولو قال : لانه لا تأتي صفة بدون موصوفها سلم من جعل اسم « إن » نكرة . وقوله فيكون ذلك أي إقامة الموصوف شاهد التوهم وجود الموصوف أي الشفيع ولا يريد الموصوف المقيد بكونه موصوفاً لاستحالة توهم وجوده بدون صفته وإنما يريد مطلق الشفيع وإنما كانت إقامة نفيه شاهداً لمزيلة وجوده لان الشاهد يجب أن يكون معلوماً وإذا كان الانتفاء معلوماً لم يمكن الوجود هو هوماً . وهذا قد أشار اليه الرمخشري في كلامه حيث قال : لا ينبغي أن يتوهم خلافه فلم أنه لم يقصد بنفي الشفيع إفادة الانتفاء لان انتفاءه معلوم بما قدمه من قوله ( ولا يشعرون الا ان ارتضى ) ونحوه فلم ان الاخبار به هنا إنما قصد به ما ترتب عليه وهو انتفاء الشفيع الذي عبر عنه بالطاعة وإقامه شاهداً على ذلك ، وينبغي أن يكتب على الحاشية أي وبياناً لانه لم يقصد بنفي الموصوف إلا نفي صفته والاستدلال بانتفائه على انتفائها وحينئذ لا يبقى في كلام الرمخشري اشكال وقوله « وبيان » الى آخره صحيح وقوله فكان الشفيع

والاستشهاد أى ما قدمناه والشفيع هو قبول الشفاعة وهو المراد بالطاعة هنا وقوله « وضعاً » أى تنزيلاً لا تقضاء الشفيع منزلة المعلوم الذى لا يتوهم وجوده فلا ينفى لقصد تقيبه فى ذاته بل لدلالته وما ترتب عليه والله أعلم . فهذا ما ظهر لى فى كلام الرهبنة بخبرى بعد أن أشكل على جماعة من الفضلاء وظنوه معكوساً وكفى له مثل هذا مما يدل على قوة فهمه وتدقيقه وإشارته بالكلام اليسير الى المعنى الكثير الغامض ، لكن فى عبارته هنا قصور عن مراده ، وهو موضع قلق ، وكسنت ممن ظن أن كلامه معكوس ، ورأيت عليه لبعض الفضلاء المتقدمين حلاً لا شكاً ، ولكنه لم يصنع شيئاً فى حله وقد فتح الله على بذلك وصارت صوابته كأن لم تكن ؛ وهكذا العلم يفتح بأذى شيء ، وأنى لاسر بما منحني الله من ذلك وأراه خيراً من الدنيا وما فيها لا يعدله ملك ولا مال . وأعوذ بالله من أن أعجب به أو يحصل لى فى نفسى منه كبر ، لكنى أراه فضلاً من الله على مع ضعفى وعجزى وقلة حيلتى واعترا فى فضل الرهبنة بخبرى . كتبته على بن عبد الكافي السبكي فى سنة احدى وخمسين وسبعمائة والحمد لله رب العالمين .

قال الشيخ الامام رحمه الله فى قوله تعالى : ( ربنا آتانا الدنيا حصنة وفى الآخرة حصنة وقنا عذاب النار ) :

من الناس من قد<sup>(١)</sup> دبروا فحصلوا على نعمة فى نسلهم هى باقية ومالى تدبير لنفسى لا ولا لنسل لكن نعمة الله كافية كما عالى دهرى كذاك يعمل من . أخلفه فى عيشة هى راضيه ومنهم أناس وفر الله حظهم طيرهم فى جنة هى عالية وقول ربى آتانا حسنتيهما وثالثة عنا جهنم واقية

نظمتها يوم الاثنين سابع شوال سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بسبب أني تمكرت فى حالى وحال اولادى ولى فى القضاء أربع عشرة سنة لم يحصل لهم ما يبتى لهم من بمدى وأقت قبل ذلك بمصر نحواً من سبع عشرة سنة متمكناً من أن أحصل لهم رواتب كثيرة لم أحصل لهم شيئاً من ذلك فوافقتهم قاضين فى دمشق ابن أبى عمرو بن وابن الرزكى حصلوا هو باقى لدرتيمما الى اليوم ، وابن دقيق العيد فى مصر لم يترك لاولاده شيئاً ولا حصل لهم بدينه شيئاً ونفسي تطلب الخير لاولادى فى حياتى وبعد مماتى فتوكلت على الله وأحلتهم على فضله كما تفضل على ، ونظمت هذه الايات وأشرت فى البيت الأخير الى قوله تعالى ( ربنا

(١) « قد » غير موجودة فى الأصل ، ولعل الوزن لا يستقيم بدونها .

آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) أسأل الله تعالى ذلك.  
وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً . كتبه داعياً لمصنفه ولذويته بالرحمة  
والمغفرة وجوامع الغيرات في الدارين لي ولهم ولسائر المسلمين محمد بن أحمد.  
الصحيح المقرئ الشافعي عفا الله عنه . حسينا الله ونعم الوكيل .

...

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### ﴿كتاب الطهارة﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه قول الشافعي في الامم « وكل الماء طهور  
مالم يخالطه نجاسة » لا يرد عليه المتغير تغيراً كثيراً لا يسلب اطلاق اسم الماء عنه من الطهارات طهور ،  
منه ان المتغير تغيراً كثيراً بما لا يسلب اطلاق اسم الماء عنه من الطهارات طهور ،  
خلافاً للعراقيين ، ويستنبط منه ان المستعمل طهور ، وهو القول القديم ومن عنده  
يمتدربان مقصود الشافعي غيره ، وقد يورد عليه الذي وقعت فيه نجاسة جامدة ،  
وهو دون القلتين فانه ليس بطهور وما خالطه الا ان يريد بالخالطة ما هو اعم  
من المجاورة فيرد عليه اذا كان كثيراً الا ان يقول بوجود التباعد فلا يرد شيء  
وهو الجديد والامم من الكتب الجديدة فينبغي ان يشرح على هذا وما جاوز  
القلتين . نعم ان مخالطته للنجاسة ويكون حد القلتين فاصلاً ثم قال الشافعي « الماء  
على الطهارة فلا ينجس الا بنجس يخالطه » وهذا يرد على المجاور ويحجب بما  
سبق انتهى . قل من خطه .

( مسألة ) رجل جنب وفي ظهره جراح ففصل الصحيح وتيمم عن الجرح ،  
وصلى الظهر ، ثم أحدث ، فجاء وقت العصر فتوضأ وضوءاً كاملاً ، فهل يقيم  
لحق الجراحة التي في ظهره لاجل الجنابة ام لا .

( الجواب ) الأصل المقرر ان التيمم عن الحدث وعن الجنابة لا يبيح الا صلاة فريضة  
واحدة فالمدكورا استفاد بتيممه استحباقة فريضة وما شاء من انوافل مالم يتحدث ، فاذا  
أحدث امتنع عليه النقل مضاعفاً الى امتناع الفرض ، فاذا توضأ عاد الى حاله قبل الحدث ،  
وهو استحباقة النقل فقط وامتناع الفرض حتى يتيمم عن الجنابة ، وهذا الاختلاف فيه إلا  
على مذهب المذنب ، فانه يصلي به اكثر من فرض ، أما حتى يذهب الشافعي فلا  
وعن صرح أن الجنب إذا حصل عليه وقت صلاة أخرى يهيد التيمم ابن الصباغ .

وبقية الأصحاب كلامهم يقتضيه ؛ وإنما لم يصرح به بعضهم لأنه داخل في عموم كلامهم أنه لا يصلي بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة وما شاء من التوافل ، وقد نص الجرجاني على أن الجنب إذا تيمم لعدم الماء وأدى به القرض ثم أحدث ثم وجد من الماء ما يكفي للوضوء ولا يكفي للجنازة ، فهو ممنوع من فعل القرض والنفل للحدث ، فإن قلنا يلزمه استعماله فليست عليه . ويتنفل ما شاء أن يتنفل ، ويستحب القرض والنفل ، فإن قلنا لا يلزمه استعماله لزمه أن يتوضأ به للنفل دون القرض ، لأنه محدث معه من الماء ما يرفع حدثه ، فوضوءه يرفع حدثه الطارئ فيعود كما كان قبل الحدث ، وقد ثبت قبله ممنوعاً من القرض دون النفل وإذا أراد أن يستحب القرض تيمم له . قال وهذه مسألة شاذة من وجهين : أحدهما هو وضوء يبيح النفل دون القرض ، والثاني أنه محدث يصبح تيممه للقرض دون النفل . انتهى كلام الجرجاني . وهي نظير مسائلتنا الآن في عدم الماء ومسألتنا في الجراحة والافرق ، وقد قال البخاري وغيره إذا كان جنباً والجراحة في غير أعضاء الوضوء ففعل الصحيح وتيمم الجريح ثم أحدث قبل أن يصلي فريضة لزمه الوضوء ولا يلزمه التيمم لأن تيممه عن غير أعضاء الوضوء فلا يؤثر فيه الحدث وهذا الوضوء يبيح القرض والنفل بالنسبة للحدث وقد كانا نباحين بالتيمم قبل الحدث ولكن بالحدث امتنع فعلهما فبالوضوء يرتفع ذلك المنع ويرجع إلى حكمه قبل الحدث وهو استحباتها وأما قول النووي في الروضة عقيب ذلك ولو صلى فريضة ثم أحدث ثم توضأ للنافقة ولا تيمم فهي مسألة الجرجاني أعنى نظيرتها فهذا الوضوء يبيح النفل دون القرض لأنه يردم إلى حالته المتقدمة قبل الحدث وهو كان يستحب النفل دون القرض لأنه قد أدى القرض . وسكت النووي عما لو أراد أن ينوي فرضاً ووجب التيمم عليه لظهوره وأما قول النووي : وكذا حكم جميع القرائن كلها . فيروم أن القرائن كلها حكمها حكم النافقة ، وأنه إذا أحدث بتوضأ لها ولا تيمم ، وهذا لا يقوله أحد . فينبغي تأويله على أحد شيئين إما أن يقال القرائن كلها من الطواف والصلاة المنذورة حكمها حكم الصلاة المفروضة ، بل الطواف على رأي إذا تيممت الحائض ووطئها ففي وجه يجب عليها إعادة التيمم كالصلاة المفروضة وإما أن يقال كلما تيممت وتوضأت وصلت فرضاً ثم أحدث بعده كان الحكم كذلك من أنها تتوضأ للنافقة ولا تيمم أي للنافقة والله تعالى اعلم .

(مسألة) محدث غمس يده في ماء كثير راكد غسمة واحدة هل يحصل له التلثية .

المنسوب من غير أن يحرك يده أم لا بد أن يحرك يده في الماء مرتين .

( أجاب ) أن كان الماء راكداً لم يحصل له التثليث سواء أحر ك يده أم لا ، ولو كان جارياً حصل التثليث بمكنها وقعة ثلاث لحظات ، وأما قول القاضى الحسين فى الرأى انه اذا خفض الماء فيه ، وقول البغوى اذا حر ك فيه يقوم مقام العدد فلم تبين لي صحته . وقد أبطل الأصحاب القول بأن مكثه فى الماء الكثير يقوم مقام العدد بأنه لو استنحى بحجر طويل عرأ جزءه على الحبل شيئاً فشيئاً لا يكفى ، بل لا بد من رعاية صورة العدد والقول بأن التخصضة تسكتى بعيد جداً . وعبارة المذهب إن حملت على ذلك ورد عليه فأورد عليه فإن الماء قبل الاتصال عن الحبل لا يثبت له حكم فلا يحصل به العدد ؛ فإن فرضت حركة بحيث انفصل ذلك منه ودخل فيه ماء آخر فهو أقرب قليلاً ، ولكنه أيضاً يمد لأن الماء الرأى كله ماء واحد يتقوى بمعه ببعض فالوجه انه لا يتم غسله ما لم تنفصل اليد أو الاناء أو الثوب عن الماء أو يأتى عليه ماء آخر حكمه غير حكم الماء الاول والله اعلم .

( مسألة ) قول الفقهاء يأخذ لصاخي ماءً جديداً ، هل أخذ الماء الجديد بشرط لصعة مسح الصاخين أو يستحب لهما حتى لو مسح بثلث مسح وجبى الاذنين أجزاءه ، لأن ما مسح به الاذنين طهور ، وكذا ما مسح به الرأس ثانياً . ( اجاب ) هو مستحب وليس بشرط لما ذكره السائل والله اعلم .

( مسألة ) فى محدث غسل يده عن القرض برفرة ثم أخذ غرفة ثانية فغسل بها من الاصابع الى المرفق ثم رد الماء من المرفق الى الاصابع ، فهل يحصل التثليث المنسوب برء الماء ثانياً قبل انفصاله عن اليد أم لا ؛ وهل يفرق بين هذه العبوة وبين ما إذا ابتدأ الفصل من المرفق الى الاصابع ثم رد الماء من الاصابع الى المرفق أم لا . أفقونا مأجورين رحمكم الله .

( اجاب ) نعمة الله برحمته وأسكنه أعلى غرفات جنته : لا يحصل التثليث المنسوب بذلك ، ولا فرق بين أن يتدعى من المرفق أو الاصابع . والله تعالى اعلم .

( مسألة ) الهرة اذا أكلت فأرة وولنت فى ماء قليل فالصحيح أنها ان قابت بحيث يمكن ورودها على ماء كثير فهو طاهر والا فلا ؛ وهل هذا الحكم فى غير الهرة وفى الثوب اذا تنجس وغسل ما يمكن أن يكون هو النجس أولاً ؟ وهل اذا حمل المصلى الهرة أو الثوب والحالة هذه تبطل صلاته أم لا ؟

( الجواب ) لا يمتدى حكم الهرة الى غيرها من الحيوانات ، لأن الحكم بالطهارة فيها يستند الى استحباب طهارة مع ضرب من العقو . فقوى . واذا حملها المصلى

بطلت صلاته استصحاباً للنجاسة ولا يتعدى الموقو الى غيرها من الحيوانات ، لعدم عسر الاحتراز وهو علة الموقو ، والمعظم انما صححوها النجاسة اذالم تنب ونصحيح الطهارة اذا غابت قال الرافعي انه الاظهر وهو كما قال ؛ الا أنه ليس مسنوناً الى المعظم كما في شرح المذهب ؛ وقال الماوردي : ان الصحيح فيه النجاسة والثوب المذكور ينبغي القطع بأنه لا يتنجس الماء لعدم استصحاب النجاسة فيه ، فانا لم نتحقق حصولها في القدر الباقي وإذا لبس المصلي بطلت صلاته لاشتراط يقين الطهارة أو ظنهما في الصلاة ، وهو مفقود ، وجوب غسل جميع الثوب محقق بمضه يفسله للنجاسة وبعضه يفسله للاشتباه ، فإذا غسل بعضه فالحقق المستحب وجوب الغسل بأحدى العلتين لا العلة المعنية ؛ وجوب الغسل يكفي في بطلان الصلاة ، ولا يكفي في تنجيس الماء والله اعلم ، وهذه الاحكام لم اجدها منقولة وقد كتبت عليها كتابة مطولة في فتوى سألني بعض الفقهاء عنها والله اعلم .

( مسألة ) الشعر الذي على القرو المدبوغ طاهر ، إما لان الشعر يطهر بالدباغ واما لان الشعور طاهرة . وهذا لاشك عندي فيه ، لما روى مسلم رحمه الله في صحيحه عن ابي الخير مرشد بن عبد الله الزبي قال « رأيت علي بن ابي ربيعة الدبئي <sup>(١)</sup> فورة ففسسته فقال مالك تمسه ؟ قد سألت عبد الله بن عباس ، قلت إنا نكون بالمغرب ومعنا البربر والمجوس يؤتى بالسكش قد ذبحوه ونحن لا نأكل ذبائحهم ويأتونا بالسقاء يجمعون فيه الودك فقال ابن عباس : قد سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال دباغه طهوره » فهذا نص في المسئلة ، وصحح ابن ابي عسرون أن الشعر يطهر بالدباغ . والصحيح عند معظم الاصحاب ، وهو المنصوص المشهور أن الشعر ينجس بالموت ، ولا يطهر بالدباغ ، وهو خلاف الحديث والذي اختاره وأفتى به ما دل عليه الحديث . والله اعلم . ( قاعدة ) نقل الشيخ أبو محمد مذهب الزهري أن الجلد يحمل الانتفاع به قبل الدباغ نقله صاحب التتمة أنه ليس بنجس وهو صحيح . وزاد فقال انه وجه لاصحابنا عن ابن القطن أن الزهومة التي فيه نجاسة فهو كثوب متنجس ؛ وهذا خلاف مذهب الزهري ، فجعله اياه مثله ليس بمجيد ، ونقل الرافعي ماني التتمة بدون كون الزهومة نجاسة ؛ وجعله كالثوب النجس ، فأوهم أنه طاهر يحمل الانتفاع به مطلقاً وليس بمجيد . وزاد بعضهم فنقل الوجه أنه يجوز أكله قبل الدباغ ؛

(١) هو عبد الرحمن بن وعلة السبئي - بفتح السين والياء وكسر الهمزة المصرية

وهذا لما أومنه كلام الرافعي ، وليس بجديد ، وإنما يأتي ذلك على مذهب الزهري ، أما عندنا فلا .

(فائدة) تكلم الأصحاب فيما إذا غمس الجنب بعض بدنه في ماء قليل ونوى إذا كان الماء يتردد على أعضائه ، وفي اغتسال المرأة والرجل ، وخطر لى فيه بجنائ (أحدهما) يفصل بين أن ينوى رفع الجنباة عن الجزء المنغمس أو عن الجميع ، فإن كان عن الجميع فاستعمال الماء في الجميع فلا يقع حتى ينغمس ، وكذلك مادام متردداً على العضو وبدنه عليه أن لا يكون مستعملاً في اغتراف المرأة فليهره هذا البحث ويستدل بكون النبي صلى الله عليه وسلم اغتسل ولم يستفصل منها هل نوت رفع الحدث أو الاعتراف <sup>(١)</sup> أن الماء المستعمل طهوران كانت هذه القاعدة تقتضى العموم من القول والفعل والتقرير .

(مسألة) الأغسال المسنونة هل تقضى ؟ لم أرفها نقلاً ، ولكن مرة تركت غسل الجمعة لعذر فلما جئت في الجمعة الثانية اغتسل لها تذكرت وأردت أن اغتسل مرة أخرى عن الجمعة الثانية ، فكرت فيما يقتضيه الفقه من ذلك فترددت ، إن نظرنا إلى أنه شرع لمعنى وهو الاجتماع فقد فات فلا يقضى وإن نظرنا إلى أنه عبادة مؤقته وأمكن تداركها بعد خروج الوقت فيقضى كسائر السنن <sup>(٢)</sup> ، لا سيما إذا قلنا أنه يستحب للمسافر وغيره ممن لا يحضر الجمعة وأنه لأجل اليوم ؛ وقد يقال ولو قلنا لأجل اليوم فقد فات اليوم فلا يقضى ، وقد يقال : ولو قدر لأجل الاجتماع وإن فات فيقضى استدراكاً لأصل العبادة ، والمسئلة محتملة ولا يبعد أن يجيء فيه خلاف ، وإنما النظر في الترجيح .

(فائدة) إن قال قائل ، فيما إذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس : إن الأصل في كل منهما الطهارة ويقين النجاسة إنما هو في أحدهما فلا يمارض الأصل المستصحب

(١) روى الإمام أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وقال حديث حسن صحيح عن ابن عباس قال « اغتسل بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنة فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ليتوضأ منها أو يشتمل فقالت يا رسول الله إنى كنت جنباً . فقال : إن الماء لا يجنب » وروى مسلم عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بفضل يميونة » .

(٢) الحق الذى لا شك فيه عند التحقيق أن غسل الجمعة واجب ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم « غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم » متفق عليه من حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه .



في كل منها بعينه فبقى الوجه المقابل بأنه نهجم بغير اجتهد . فجوابه ان الأصل في كل منها بعينه الطهارة يعارضه الأصل عدم وقوع النجاسة في الآخر ، فلنكن واقعة فيه وصار في كل منها بعينه أصلاً : أصل يدل على الطهارة بنفسه وأصل يدل على النجاسة بالطريق التي أشرنا إليها . فاحتجنا الى تقوية الأول بالاجتهاد لبدفع به الثاني فينفرد الأول ولعل القائل بالهجوم يقول ان الأصل الاول ذال بنفسه والثاني دال بواسطة فالاول ارجح فيكتفى به بلا اجتهد لـكن عند التحقيق نجد التعارض قويا لأن يقين النجاسة موجود واحتمالها بالنسبة اليها على السواء حتى يرجح أحدهما بالاجتهاد . والله اعلم .

( فائدة ) فاسوا الجنون على النوم في نقض الرضوء بعلّة الغلبة على العقل بطريق الاولى ولك أن تقول في النوم الغلبة على العقل واسترخاء المفاصل ، وهو مظنة خروج الخارج وأما الغلبة على العقل فانما تقتضى عدم الشعور لا نفس الخروج ومتى اعتبر استرخاء المفاصل إما علة وإما جزء علة امتنع القياس . وهذا القياس ظهر لى ولم يظهر لى جوابه .

( فائدة ) السكران اذا عومل معاملة الصالحى مطلقاً لا يحكم بصحة وضوئه . ويدعى الى الصلاة ويقتل بتركها ؛ ويرد عليه انه منهى عن الصلاة لقوله تعالى ( لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ) ..

( فائدة ) قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا ) هل الضمير في « اغسلوا » للذين آمنوا فيكونون مأمورين الآن بالفصل وقت القيام أو الذين آمنوا القائمين للصلاة لما دل عليه الشرط فلا يكونون مأمورين إلا وقت القيام للصلاة ؟ فيه بحث والظاهر الثاني . وهذه قاعدة شريعة يبنى عليها . مباحث كثيرة ويشهد لاختيار الثاني قوله تعالى ( يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن ) فطابق الأمر مادل الشرط عليه . ومن المباحث المتعلقة به اذا قلت : يا زيد اذا زالت الشمس فصل ، هل هو مأمور الآن أو لا يكون مأوراً إلا وقت الزوال ؟ وهو المختار ولا يرد عليه أنا مختار عدم التعلق لأن التعلق بحسبه خال لتعلق إنما هو بفعله وقت الزوال وبالتأمين وقت القيام فهم بهذا القيد متعلق الأمر وهم بدون القيد ليسوا متعلق الأمر ولا يرد عليه أنا مختار في قوله إن طلعت الشمس فانت طالق أن الإيقاع الآن والوقوع عند الطلوع لا فالاغنى بالايقاع إلا إيقاع ما يقع عند الطلوع . فافهم هذا فانه من قرائن للمباحث ولم أجده منقولاً لكن حركى له قول الشافعى في الام « ان ظاهرها ان من قام الى

الصلاة فعليه أن يتوضأه فتأملت كلامه لم يقل عليهم أن يتوضأوا إذا قاموا إلى الصلاة فانظر ما أنفع تأمل كلام العلماء لاسيما إمام العلماء وخطيبهم رحمه الله . (فائدة فقهية) قال بعض الأصحاب إن من موجبات النسل تنجس البدن أو بعضه ونيتة . وقال الرافعي لأن الأكثرين آمنوا بذلك واستدل بذلك على أن نية جزء من غسل وإلا لم يعمروا وأنا أقول إن النية ليست جزءاً من الغسل وأمنع ذلك لأن الواجب في تنجس البدن لا يجب غسله البتة حتى لو أمكن فصل النجاسة عنه من غير غسل لم يجب الغسل ، وقد صورت المسئلة فيما إذا تكشف الجلد الذي مسته النجاسة فإنه لا يجب غسل ما ظهر مما لم تحسه النجاسة . والنجاسة واجبها غسل البدن حتى لو تكشف الجلد أو قطع عضو وجب غسل ما ظهر وكذا في الحدث فانهم ذلك فإنه دقيق وبه يتبين أن نية على البدن في غسل النجاسة أصلاً بخلاف غسل الجنابة . والله أعلم .

(مسألة) سئل الشيخ الإمام رحمه الله عن الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق فأجاب بما نصه : الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق والمراد بالاول حقيقة للماهية وبالثاني هي تقيد الاطلاق فالاول لا يقيد ، والثاني يقيد لا تقيد التجرد عن جميع القيود ، وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن قيود معروفة ولذلك أمثلة : منها مطلق الماء والماء المطلق ، فالاول ينقسم الى الطهور ، والطاهر غير الطهور والنجس وكل من الطاهر غير الطهور والنجس ينقسم الى المتغير وغير المتغير والمتغير ينقسم بحسب ما يتغير به ويخرجه ذلك عن أن يقع عليه اسم الماء ، والثاني وهو الماء المطلق لا ينقسم الى هذه الاقسام ، وإنما يصدق على أحدها وهو الطهور وذلك لا أجده فيه قيد الاطلاق ، وهو التجرد عن القيود اللازمة التي يمنعها أن يقال له ماء الا مقيداً كقولنا ماء متغير بزعفران أو اشنان أو نحوه ؛ وماء اللحم وماء الباقلاء وما أشبه ذلك . ومنها اسم الرقبة وحقيقتها يصدق على السليمة والمعيبة ؛ والمطلقة لا يصدق الا على السليمة ، ولا يجزئ في العتق عن الكفارة الا رقبة سليمة لا إطلاق الشارع اياها والرقبة المطلقة مقيدة بالاطلاق بخلاف مطلق الرقبة . ومنها الدرهم المذكور في العقود قد يقيد بالناقص والسكامل وحقيقته منقسمة اليهما ، وإذا أطلق تقيد بالسكامل المتعارف بالرواج بين الناس . ومنها الثمن والأجرة والصداق ونحوها من الاعراض المجمولة في الذمة تنقسم الى الحال والمؤجل وإذا أطلقت إنما تحمل على الحال فالإطلاق قيد اقتضى ذلك . ومنها حقيقة القرابة يدخل فيها الأب والابن وغيرها من

القرابات وعند الاطلاق لا يدخل فيها الأب والابن لانهما أعلى من أن يطلق  
فيهما لفظ القرابة لما لها من الخصوصية مقتضية المزيد على بقية القربات يقال  
انهما أقرب الأقارب وأفضل التفضيل يستدعي المشاركة فلولاً ماقلناه من تحقيق  
معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما انهما أقرب الأقارب ، وانما امتنع اطلاق  
القرابة عليهما لما يقتضيه الاطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا مزيد فيها على  
مجرد القرابة فان قلت اللفظ انما وضع لمطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة فتقيدهم  
ايه عند الاطلاق بالحقيقة المطلقة من اين . قلت قد أورد على ابني عبد الوهاب  
ذلك وهو الذي حر كنى لما كتبت وأجبت باطلاق المتكلم فصار قيداً في اللفظ  
فان قلت من المعلوم انه ليس في اللفظ فهل تقولون أن ذلك قرينة حالية أو  
لفظية . قلت هو قرينة وهو من قبيل القرائن اللفظية متوسطة بين القرائن  
المفوضة بها والقرائن الحالية وهي منه صادرة من المتكلم عند كلامه . وذلك لان  
الكلام يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ولكن  
يتمين معناه بالتقييد فانك اذا قلت قام الناس كان كلاماً يقتضى اخبارك بقيام الناس  
جميعهم ، فاذا قلت : ان قام الناس خرج عن كونه كلاماً ولكن خرج عن اقتضاء  
كلام جميعهم الى قيام من عدا زيدا ، وقد علمت أن لا فائدة قام الناس للاخبار بقيام  
جميعهم شرطين أحدهما ان لا يبتدئه بما يخالفه . والثاني أن لا يختمه بما يخالفه ،  
وله شرط ثالث ايضاً ، وهو أن يكون صادراً عن قصد فلا اعتبار بكلام السامع  
والنائم ، وهذه ثلاثة شروط لا بد منها ، وعلى السامع التنبيه لها . فان قلت : من  
أين لنا اشتراط ذلك واللفظ وحده كاف في الافادة ؟ لان الواضع وضعه لذلك .  
قلت : وضع الواضع له معناه أنه جملة مهيأ لان يفيد ذلك المعنى عند استعماله  
المتكلم له على الوجه المخصوص والمفيد في الحقيقة انما هو المتكلم واللفظ دلالة  
الموضوعة لذلك . فان قلت : لو سمعنا « قام الناس » ولم نعلم من قائله هل قصده  
أولاً « وهل ابتدأه أو ختمه بما يفيريه أولاً ، هل لنا أن نخبر عنه بانه قال « قام  
الناس » أولاً . قلت : فيه نظر ، يحتمل أن يقال يجوز لان الاصل عدم الابتداه  
والختم بما يفيريه ، ويحتمل أن يقال لا يجوز ، لان العمدة ليس هو اللفظ ، ولكن  
الكلام النفساني القديم بذات التكلم وهو حكمه . واللفظ دليل عليه مشروط  
بشروط ولم تتحقق ، ويحتمل أن يقال : ان العلم بالقصد لا بد منه لانه شرط  
والشك في الشرط يقتضى الشك في المشروط والعلم بعدم الابتداه او الختم بما  
يخالفه لا يشترط لانهما مانعان والشك في المانع لا يقتضى الشك في الحكم لأن .

الأصل عدمه والمختار عندي أنه لا بد من العلم بالثلاثة ومقصودنا بهذا أن يجعل  
 سكوت المتكلم على كلامه كالجزم من اللفظ فلذلك قلنا أنه من قبيل القرائن  
 اللفظية. فإن قلت هل يشبه هذا ما قاله الشافعي من قول سفيان في حديث وضع  
 الجوائح<sup>(١)</sup> وقول سفيان كان في الحديث شيء فنسيته ، وجعل الشافعي ذلك  
 مانعاً من الاستدلال على وجوب وضع الجوائح . قلت : نعم يشبهه من وجه  
 ويأرقه من وجه ؛ وهو أن الحديث صحيحنا من قول سفيان : أنه كان فيه شيء  
 يقوى احتمال تغير اللفظ بخلاف ما نحن فيه ؛ إذا لم يتحقق ؛ نعم لو سمعنا كلام  
 متكلم ، وفي آخره كلام خفي علينا فهذا نظيره ؛ فليس لنا أن نخبر عنه بما  
 سمعناه ؛ ولا نشهد عليه به ؛ لأن الكلام الخفي الذي التبس علينا قد يكون فيه  
 تغيير للحكم فإن قلت أليس يقولون إن « قام الناس » دليل على قيام الناس ؟  
 قلت مجرد هذا القول إذا قلناه فيه تسمح وإذا انكرناه قد لا يمتثل من لم يحقق  
 كلامنا والذي نقوله أنه إنما يدل بالشروط الثلاثة . فإن قلت هل يلتفت هذا على  
 ما قبل في حد دلالة اللفظ ؟ قلت نعم وقد اختار المتأخرون فيها أنها كون اللفظ  
 بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان طاملاً بوضعه له ؛ وهذه دلالة بالقوة . وأما  
 الدلالة بالفعل فهي إفادته المعنى الموضوع ، وهذا إنما يكون بالشروط الثلاثة  
 التي ذكرناها ؛ والأول وهو الذي بالقوة أيضاً أخذ فيه هذا الإطلاق ، والأطلاق  
 قد يراد به الاستعمال . وقد يراد به الاستعمال المقيّد بالأطلاق بالشروط التي  
 ذكرناها والدلالة قد تنسب إلى اللفظ وهي إفادته المعنى كما قلناه وقد تنسب إلى  
 المتكلم وهي إفادته ذلك المعنى أيضاً باللفظ ، وأما قول بعضهم : هي فهم المعنى  
 فينبغي أن يحمل على أن مراده أفهام المعنى ، فرجع إلى ما قلناه . والفرق بين  
 القهيم والأفهام ظاهر فإن القهيم صفة السامع والأفهام صفة المتكلم  
 (١) روى مسلم عن جابر « أن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح » ورواه أحمد  
 والنسائي وأبو داود بلفظ « أن النبي ﷺ وضع الجوائح » . في النهاية والجامحة هي  
 الآفة التي تهلك الثمار والأموال وتنتأصلها ، وكل مصيبة عظيمة وفئة مبيدة  
 جائحة والجمع جوائح ، ومنه الحديث أنه نهى عن بيع السنين ووضع الجوائح  
 وفي رواية وأمر بوضع الجوائح ، هذا أمر نذنب واستحباب عند عامة الفقهاء لا  
 أمر وجوب ، وقال أحمد وجماعة من أصحاب الحديث هو لازم بوضع بقدر  
 ماهلك وقال مالك يوضع في الثلث فصاعداً أي إذا كانت الجائحة دون الثلث فهو  
 من مال المشتري وإن كان أكثر فن مال البائع .

أو صفة اللفظ على سبيل المجاز انتهى .

﴿مسألة من مصر في شهر المحرم سنة خمس وخمسين وسبع مائة﴾

ما يقول السادة الفقهاء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين وعلماء المسلمين الموفقين لهديته لطاعته والمعاونين بعنايته على مرضاته في رجل متوضئ ثم أجنب من غير لمس ولا نوم متكئا وقلتم إنه لا ينتقض وضوؤه على الصحيح ثم دخل عليه وقت أداء فريضة ولم يجد الماء وأعوزه بشروطه فتييم وصلّى تلك الفريضة ثم دخل عليه فريضة ثانية وكذا ثالثة وهلم جرا وهو على ذلك الوضوء الأول الذي كان قبل الجنابة فهل له أن يصلّى كل فريضة بذلك الوضوء . وينزل التيمم منزلة الفسل أم يحتاج في كل صلاة تيمما ، وما يكون الجواب عن قول الشيخ محيي الدين رحمه الله في كتاب الأذكار إن الجنب أو الحائض إذا لم يجد الماء وجاز لهما القراءة فإن أحدهما بعد ذلك لم يحرم عليه القراءة كما لو اغتسل ثم أحدث فما الجواب عن ذلك أفقتونا مأجورين .

﴿الجواب﴾ إذا صلى الجنب المذكور بذلك التيمم فريضة ليس له أن يصلّى فريضة أخرى حتى يتيمم تيمما آخر لأن المتيمم لا يجمع بين فريضتين سواء أكان تيممه من حدث أم جنابة بل يحتاج في كل صلاة مفروضة إلى تيمم . وأما قول الشيخ محيي الدين رضي الله عنه المذكور ولا معارضة فيه لذلك لأن التيمم في الجنابة يقوم مقام الفسل كما يقوم في الحدث مقام الوضوء وفي كلا الموضعين قيامه مقامهما في الإباحة لافي رفع الحدث ولا في رفع الجنابة ولم يقل الشيخ محيي الدين أنه يقوم مقام الفسل أو ينزل منزلة الفسل في كل شيء وإنما أراد أنه ينزل التيمم منزلة الفسل في جواز قراءة القرآن بالتيمم كما جازت بالفسل وإن الحدث بعد ذلك لا يؤثر في إباحة التيمم القراءة كما لا يؤثر في إباحة الفسل فيها وبين مسألة الاستفتاء ومسألة الأذكار اشتراكا وافترقا لأن المستفتى عنه متوضئ . يمنع من الصلاة بجنابته حتى يتيمم ويباح له القرآن بتيممه الأول ، والذي في الأذكار جنب لا يحرم عليه القرآن ولا اللبث في المسجد لتيممه ويحرم عليه الصلاة ومس المصحف والسجود لحديثه فاشتراكا في إباحة القرآن وافترقا في أن المستفتى عنه يصلّى النوافل ويسجد للتلاوة بخلاف المذكور في الأذكار ، وقد ذكر الجرجاني في الشافعي مسألة الأذكار من النوادر أنه جنب يمنع من الصلاة والسجود ومس المصحف ولا يمنع من اللبث في المسجد وقراءة القرآن وكذا ذكر في المعايضة أنه ليس جنب لا يمنع من قراءة القرآن ولا

من البت في المسجد إلا واحد وهو جنب تيمم ثم أحدث فإنه لا يمنع فيما يختص  
 بالجنباء ويمنع فيما يختص بالحديث كما إذا اغتسل ثم أحدث : والصورة التي  
 ذكرها المستفتى قد ترد على الجرجاني ولكن مقصوده يدخل في عزمه وذکر  
 الجرجاني في الشافعي إذا تيمم الجنب وأدى الفرض ثم أحدث ثم وجد ما يفتيه للوضوء  
 وقبلنا لا يلزمه استعماله فيلزمه أن يتوضأ به للنفل دون الفرض فيباح له النفل دون  
 الفرض فإذا أراد أن يستبجح الفرض تيمم له قال وهذه المسألة شاذة من وجهين  
 وضوء يبجح النفل دون الفرض وعحدث تيممه للفرض دون النفل . وقد قال  
 البغوي ونقله الشيخ محي الدين عنه في الروضة وعن غيره أيضاً إن كان جنباً والجراحة  
 في غير أعضاء الوضوء ففعل الصحيح وتيمم عن الجرح ثم أحدث قبل أن يصلي فريضة  
 لزمه الوضوء ولا يلزمه التيمم وهذا صحيح لأن حكم التيمم باقٍ لأنه لم يصل به إلى  
 الآن فرضاً قال وكذا الترائض كلها من التي يتيمم إذا تيمم الجنب لها ثم أحدث  
 قبل أن يفعلها يلزمه الوضوء إذا كانت مما تحتاج إلى الوضوء كالطواف ولا يلزم  
 التيمم يبقى حكم إذا كان قد أدى به ذلك العرض فإن كان قد أدى به فرضاً فلا  
 يشك عاقل أنه لا بد من تيمم آخر لأنه قد عرف من موضع أنه لا يجزم بتيمم  
 واحد بين فرضين . وأعلم أن مسألة الأذى إذا حملت على أنه أحدث بعد التيمم  
 وقبل القراءة لا إشكال فيها فلو كان قد قرأ القراءة الثانية هل تكون كالأولى  
 الثانية حتى يحتاج فيها إلى تيمم آخر أولانها كلها كالعرض الواحد وفي جملة كل  
 قراءة فرضاً يحتاج إلى إفراجه بتيمم لعمرك ذلك لأن كل آية فرض فكل يحتاج  
 إلى تيمم لكل آية بل لكل كلام متميز بنفسه من التراتي وأن كان دون آية  
 أو يحتاج إلى ضابط يضبط مقدار ما يعد فريضة من القراءة والظاهر أن القراءة  
 كلها شيء واحد والذي ينبغي أن يقال في هذا أن القراءة كالتواضع فيستبجح  
 التيمم بها ماشاء وقد قال الجرجاني إذا تيمم الجنب استباح فعل الصلاة والسجود  
 ومس المصحف وقراءة القرآن والبت في المسجد يعني أن الصلاة فرض فإذا  
 تيمم لها لعدم الماء أو غيره من الأسباب المبيحة للتيمم استغاد جوازها وجواز  
 كل ما ذكر معها لأنه كنوافل الصلاة وكذلك فيما ينقلب طن الوطء كالحائض  
 لكن القاضي حسين قال : إذا تيممت لشيان الروح فهو كالتيتم للفرض لأن  
 التمكن واجب عليها وقال مع ذلك إنما لها أن تصلي به فرضاً واحداً ولا يجب  
 عليها تجديد التيمم لكل وطأة ونقله البغوي عنه واستشكله وهو معذور  
 في استشكله والمختار خلافه كما أشرنا إليه وهو الصحيح والله أعلم والحمد لله رب العالمين .

## ﴿كتاب الصلاة﴾

﴿مسألة﴾ في قوله تعالى ( قد نرى قلب وجبك في السماء ) محبة صلى الله عليه وسلم لأن يوجه إلى الكعبة لأنها قبلة إبراهيم ولأن العرب يعظمونها فيرجى إسلامهم بها وهم أكثر من بنى إسرائيل ولأن الصلاة إليها أفضل من الصلاة إلى بيت المقدس وينبغي الحرص على أداء العبادات على أبلغ وجوه الكمال وهذه العلة الثالثة لم أجدها منقولة ولكن استنبطتها وإنما قلت إن التوجه للكعبة أفضل لأن الزمن الذي أوجب الله فيه التوجه إليها أطول من الزمان الذي أوجب فيه التوجه إلى بيت المقدس وكل ما كان طلبه أكثر كان أفضل ولأنها ناسخة لبیت المقدس والناسخ أفضل من المسوخ وعلى هذا تقول صلاة المسلمين اليوم إلى الكعبة أفضل من صلاتهم إلى بيت المقدس حين كان التوجه إليها واجبا وإن كان في وقته قاضيا واجبا وهذا شيء يقتضى الحرص على طلبه مع ما كان صلى الله عليه وسلم يتوقفه من الله تعالى بتحويله إلى الكعبة بخلاف الأحكام المستقرة لا يطلب تغييرها . فإن قلت إذا كان الحرص على التحويل إلى الكعبة طلبا لكمال الصلاة وما فيها من الفضل فلم لا طلب الرجوع إلى مكة لأن الصلاة فيها عندكم أفضل من الصلاة في المدينة ؟ قلت : أما بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين فلا نقول إن صلاتهم بالمدينة تنقص عن صلاتهم بمكة بل هي مثلها ويحصل لهم الاجر الذي كان يحصل بمكة لأنهم أخرجوا منها كرها فيستمر لهم ذلك الاجر كما قال صلى الله عليه وسلم « إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحا مقيما » <sup>(١)</sup> وهكذا تقول لو أن شخصا من المهاجرين في مكة أو المدينة أخرج كرها كانت صلاته في غيرها كصلاته فيها لهذا الحديث . فإن قلت : هذا يستمر لكم قبل فتح مكة أما بعد الفتح فقد كان يمكنهم الإقامة بها . قلت المهاجرون محرم عليهم الإقامة بمكة أكثر من ثلاث لأنهم تركوها لله تعالى وشيء تركه تعالى لا يرجع فيه فسكانوا في حكم المعنوعين منها فذلك يجري عليهم ذلك الاجر والله أعلم وهذه المسألة جرت في المياد .

قال الشيخ الامام رضي الله عنه : الحديث الذي من علينا برسوله وهذا

---

(١) الذي في كشف الخفاء ومزيل الالباس مما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس لا يجعلوني « إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له من الاجر » بل ما كان يعمل صحيحا مقيما . رواه البخاري وأحمد . ابن حبان عن أبي موسى رضي الله عنه .

الاتباع سبيله وبين لنا معالم الكتاب والسنة وأوضح لنا بها طريقاً الى الجنة  
نحمده وهو الممدود على ما حكم وقضى ونسأله التوفيق لما يحب ويرضى وأشهد  
أن لا اله الا الله وحده لا شريك له توحيداً تضمنه عند شبه التشبيه والتعطيل  
وأشهد أن محمد أعبد الهادى الى سواء السبيل صلى الله عليه وسلم وشمل أصحابه  
بالرضوان وعلمهم ، وبعد فان اهم امور المسلمين الصلاة يجب على كل مسلم الاهتمام  
بها والحفاظ على أدائها وإقامة شعارها وفيها امور مجمع عليها لا مندوحة عن  
الالتزام بها وأمر اختلف العلماء في وجوبها ، وطريق الرشاد في ذلك امران  
إما ان يتحرى الخروج من الخلاف إن أمكن وإما ان ينظر ماصح عن النبي  
صلى الله عليه وسلم فيتمسك به فاذا فعل ذلك كانت صلاته صواباً سالحة داخلة  
في قوله تعالى ( فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ) وان مما اجتمع  
فيه هذان الأمران قراءة المأموم الفاتحة خلف الامام فانه اذا فعل ذلك صحت  
صلاته بلا خلاف فان ابن عبد البر نقل اجماع العلماء على أن من قرأ خلف الامام  
الفاتحة فصلاته تامة ولا إعادة عليه ، وكفى بهذا ترجيحاً لمن يقصد الاحتياط  
لصحة صلاته فانه اذا ترك القراءة خلف الامام اختلف العلماء هل صلاته  
صحيحة أم باطلة في السرية والجهرية معاً ، وقد رويت آثار كثيرة في القراءة  
خلف الامام في السرية والجهرية معاً عن الصحابة والتابعين ، وآثار أخرى في  
السرية والجهرية ، وأما الآثار في تركها في السرية والجهرية فقليلة ، ومن أراد  
الوقوف على آثار الصحابة والتابعين في ذلك فليطالع كتاب القراءة خلف  
الامام للبخارى ، ولو سلمنا صحة الآثار في تركها في السرية والجهرية  
ومساواتها للآثار الأخرى فهي معارضة بها ، وحيث نرجع الى رسول  
الله ﷺ الذي كان كلامه كله شفاه وهدى بأبى هو وأبى فما أحسن  
ما قال ابن عباس رضى الله عنه « ليس أحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم إلا  
ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبي صلى الله عليه وسلم » وأخذ هذه الكلمة  
من ابن عباس مجاهد وأخذها منها مالك رضى الله عنه واشتهرت عنه ،  
ووجدنا الدليل الصحيح من السنة والنظر يقتضى وجوب قراءة الفاتحة خلف  
الامام أما السنة فما روى عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ  
في صلاة الصبح فنقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلمكم تقرأون وراء إمامكم  
قلنا نعم هذا يا رسول الله قال لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب فانه لا صلاة لمن لم  
يقرأ بها . رواه أبو داود والترمذى والدارقطنى والبيهقى وقال الترمذى حديث



حسن ، وقال الدارقطني إسناده حسن ، وقال الخطابي إسناده جيد لا مطعن فيه ؛ وقال البيهقي صحيح . قلت : غاية ما اعترض به المخالفون على هذا الحديث أنه من رواية ابن إسحق وهو مدلس ، وجوابه من وجهين أحدهما أن الدارقطني والبيهقي رواياه بإسنادهما عن ابن إسحق قال حدثني مكحول بهذا فذكره ؛ قال الدارقطني في إسناده : هذا إسناد حسن . الثاني أن البخاري في كتاب القراءة روى هذا الحديث عن هشام عن صدقة بن خالد عن زيد بن واقد عن حرام بن حكيم ومكحول ، فهذا إسناد صحيح إلى مكحول ليس فيه ابن إسحق بالكفاية ولا من فيه مطعن ، ولقظ حديثه عن أبي ربيعة عن عبادة بن علي بن أبي النضر صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقرآن فقال لا يقرآن أحدكم إذا جهرت بالقراءة إلا بأمر القرآن ، وهذا نص صريح وهو والذي قبله يدفع جميع شبه المخالفين لوجوه منها تصريحه بالجهرية وإذا ثبت ذلك في الجهرية فالسرية أولى ، ومنها تصريحه بأنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها وهو يدل في هذا السياق على القطع بدخول المأموم في ذلك ومنها أن جميع أدلة المخالفين إذا دلت عمومات ليس فيها قط نص خاص أن المأموم يترك الفاتحة في جميع الركعة بل هي عامة في المقرء في محله وأدلتنا خاصة فيجمع بينها ويجعل المراد أنه لا يقرأ ما زاد على الفاتحة ، وأما الاستدلال بقوله تعالى ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم « وإذا قرأ فأنصتوا » فهو من الأدلة العامة والجمع بينها بما تقدم ، وأيضا فإن للإمام سككتات إذا أمكن للمأموم قراءة الفاتحة فيهن كان أولى لجمع بين الاستماع والقراءة جمعا بين الأدلة ، ولهذا قال سعيد بن جبير أنهم قد أخذوا ما لم يكن يصنعونه يعني من ترك هذه السككات فإن تهايا له ذلك وكان للامام سكوت فلا يعارض وإن لم يتفق فيبقى البحث المتقدم وهو أن الآية عامة ودليلنا خاص فيجمع بينهما وأيضا فإننا اتفقنا على أن الأمر بالفاتحة في الصلوات للوجوب والأمر بالاستماع والانصات ليس في رتبة فلو تحقق التماسك لكان تقديم ما اتفق على وجوبه أولى ، وهذا مع أن العلماء اختلفوا في تسييرها فقال جماعة أنهم كانوا يتكلمون في الصلاة فنزلت وعلى هذا يكون المراد بها المنع من كلام الآخرين لأمن قراءة القرآن ، وكيف يقال إن من قرأ القرآن يمتنع على غيره أن يقرأ القرآن أيضا ، وتهويل المخالف بما قيل من الإجماع على أنها نزلت في الصلاة إن صح لا ينافي ذلك ، ولولا أنه أن المراد الأمر بالانصات عند القراءة فهو عام يحمل على

الزائد عن الفاتحة جماعاً بين الأدلة وايضا فالقياس على جميع أركان الصلاة وواجباتها لا فرق فيه بين الامام والمأموم فكما لا يتحمل الامام قياماً ولا قعوداً ولا ركوعاً ولا سجوداً ولا غيرها من واجبات الصلاة فكذلك لا يتحمل الفاتحة فإذا صح قوله صلى الله عليه وسلم «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» وذلك من الأحاديث المتفق عليها وقام الدليل على أن المراد الاثنيان بها في كل ركعة ولم يفترق الحال بين أن يكون مأموماً أو غيره . ومن الدليل على تعيين الفاتحة في الركعة ما رواه البخاري في كتاب القراءة عن يحيى بن بكير ثنا عبد الله بن سويد عن عياض عن بكير بن عبد الله عن علي بن يحيى عن أبي السائب عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال صلى رجل والنبي صلى الله عليه وسلم ينظر إليه فلما قضى صلاته قال «ارجع فانك لم تصل» فقام الرجل فمضى فلما قضى صلاته قال له النبي صلى الله عليه وسلم «ارجع فصل» ثلاثاً قال لحاف له لقد اجتهدت فقال «ابدأ فكبّر بحمد الله وتقرأ أم القرآن ثم ركع بطلعت صلبك فإنا انتقصت من هذا فقد انتقصت من صلاتك» وليس هذا موضع الاستدلال لوجوبها في كل ركعة فإنا إنما نتكلم الآن في قراءتها للمأموم بعد تقرير ذلك ، وأما حديث أبي بكرة الذي أتى والنبي صلى الله عليه وسلم راسعاً وحرم وركع دون الصف فقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم «زادك الله حرصاً ولا تزد» فان قوله لا تزد يحتمل أن يكون نهياً عن الاحرام دون الصف أو عن الركوع من غير قراءة الفاتحة فان كان الثاني فهو دليل لعدم سقوطها عن المسبوق وقد قال علي بن المديني ثم البخاري إنما أجاز ادراك الركوع من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين لم يسروا القراءة خلف الامام فأما من رأى القراءة فان أبا هريرة قال أقرأ بها في نفسك . قلت وروى عن عائشة وأبي سعيد لا يركع أحدكم حتى يقرأ بأمر القرآن ، وعن ذهب إلى أنها لا تسقط عن المسبوق ويحتاج إلى أن يأتي بخامسة بعد أن يركع مع الامام الركوع الذي أدركه أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة وأبو بكر أحمد بن اسحق الضبي وكلاهما من أصحابنا ، وكأنهما جمعا بذلك بين الدليل المقتضي لوجوب الفاتحة في كل ركعة وبين قوله فإنا أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتوا وهو أقوى المذهب دليلاً ، وجمهور الشافعية القائلين بوجوب الفاتحة قالوا بسقوطها عن المسبوق إذا أدرك الركوع ويعتد له بذلك الركعة وكانهم جؤا قوله «لا تزد» الاحرام دون الصف مع كون المراد به التنزيه عندهم فان صح ذلك مع ما ورد من أن من أدرك الركوع فقد أدرك الركعة كان ذلك

مخصصا للدليل الدال على قراءة الفاتحة للمأموم في كل ركعة ويبقى فيما عدا هذه الصورة على مقتضى الدليل ، وإن لم يصح اتبعه مذهب الموجبين لقراءة الفاتحة على المسبوق ، وعلى كل تقدير فالقراءة للمأموم في غير هذه الحالة لأمرية فيها . واعلم أن ما من أحد من الصحابة والتابعين نقل عنه ترك القراءة خلف الإمام في السرية والجهرية مما لا يختلف عليه فروى عنه ضد ذلك حتى أن ابن عبد البر استثنى من ذلك جابر بن عبد الله ظاهرا أنه لم يختلف عليه في ترك القراءة ، ووجدت أنا النقل عنه بخلاف ذلك ، وقصدت أن أثبت في هذا الموضوع الآثار في ذلك وأذكر العدد الكثير الذين قالوا بالقراءة ثم تركته لما أشرت إليه أولاً من الاعتماد على الأدلة الصحيحة الراجعة والخروج من اختلاف العلماء ، وغاية ما في الباب إذا قرأ أن يكون قد ارتكب مكروهاً عند بعضهم مع صحتها عند جميعهم ، وإذا ترك القراءة كان قد فعل مستحباً عند بعضهم وحراماً مبطلاً عند الباقين ولا شك أن الأول أولى لو لم يظهر لنا وجه الدليل فكيف وقد ظهر وإن ذلك هو الحق الذي لا معارض له أو يساويه أو ينافيه لمن أنصف واستعمل الأدلة على قواعد العلم المستقيمة ، نسأل الله أن يجعلنا ممن يطلب العلم ابتغاء وجهه وبوفقنا للعمل الصالح ويسدد أقوالنا وأفعالنا ويخلص نياتنا ويرزقنا حسن الخاتمة في خير وعافية بلا محنة ويجمع بيننا وبين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في دار كرامته ومن يحبه . كتبه علي بن عبد الكافي السبكي في يوم السبت ثالث عشر جمادى الأولى سنة خمس وعشرين وسميها بمقالة بمنزلة المقسم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ فائدة ﴾ قال الغزالي في نية الصلاة هي بالشروط أشبه . وهذا ليس تصريحاً بخلاف بل يحتمل أن يكون مراده أنها ركن يشبه الشرط ، واعلم أن الفعل المجرد لا أثر له في نظر الشرع في العبادة وإنما يصير عبادة بالنية ، والنية فيها أمران أحدهما قصد النواي والثاني الذي ينشأ عن ذلك القصد فذلك الأمر الناشئ الذي يكسب الفعل صفة العبادة ، وهو كون الفعل واقفاً على وجه الامتثال هو ركن بلا شك وهو مع الفعل كالروح مع البدن قصد النواي إلى ذلك خارج لأن القصد إلى الشيء عين الشيء فن هنا شبه الشرط ولهذا اشبه الأمر في كونها ركناً أو شرطاً وصح أن يقال هي ركن باعتبار ذلك المعنى المتقدم للفعل المصاوي له المصاحب له من أوله إلى آخره فهو روحه وقوامه ، وصح أن يقال شرط لذلك القصد قائم بذات النواي فهي أمران أحدهما قائم بذات النواي

صفة للفعل فالأول شرط والثاني ركن ولا نمتنع أن النادى يقصد الفعل المجرد وإنما يقصد الفعل بوصف كونه مطلوباً للرب وذلك الفعل يستسب من ذلك الوصف صفة ينصب بها كما ينصب الثوب فالثوب المصبوغ صبغه جزء منه والصنع الذى هو فعل الفاعل خارج عنه وشرطه فيه كذلك العبادة . وتأمل اذا قلت قت اجلالاً لك كيف صار القيام مكتسباً صفة الاجلال ولولاها لم يكن إلا مجرد نهوض فيأمر القيام ويقوم بالاجلال وأغلبه بمره الروح والبدن فالقيام هو البدن والاجلال هو الروح والقصد فى ما كنفخ الروح فى البدن ومن تأمل هذا المعنى لم يخالجه شك فى أنها ركن مقارنة للفعل مقومة له داخله فى ماهية العبادة التى هى مجموع الفعل المنوى وليست المقارنة خاصة بالتكبير فأريد من مقارنة ركوبه والمقادير الحسكية حاصله فى جميع الصلاة ألا ترى أن القيام اجلالاً الاجلال مقارن دائماً معه وان وصفناه بالخروج عن الماهية فى التعقل فهو من جهة دهر جهة وهو معه كالفعل والمفعول اذا نظرت الى الفعل وجدت لها خروجاً من وجه .

﴿ فائدة ﴾ سئلت فى يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر سنة اثنتين وخمسين . وسببها عن اللفظ فى النهى عن قراءة القرآن فى الركوع والسجود . فقلت الصلاة . تشمل على التوجه وهو المقصود لقول المصلى وجهت وجهى ، ثم قراءة القرآن وهو عبادة مقصودة فى نفسها والقيام ليس عبادة لمجرده لانه معتاد بل قصد التوجه . وقراءة القرآن فاذا فرغ منه ركب خضوعاً لله فالركوع عبادة مقصودة . فلذلك لم يقرأ فيه القرآن لأن عبادة لا تدخل عليها عبادة والدعاء الذى فيه انما هو تحقق لمناه لقوله لك ركعت الى آخره ، والسجود كذلك وهو أكل خضوعاً . والدعاء الذى فيه من قوله سجد وجهى تحقق لمناه . فهذه العبادات الثلاث . القراءة والركوع والسجود هى مقاصد الصلاة التى هى كلها توجه محض فلما فرغت ختمت بالتشهد فى العمود الذى هو القيام فى كون كل منهما معتاداً ليست هيئته من هيات العبادة فجعل فيه الثناء على الله ثم السلام على عباده الصالحين كأن المصلى كان متجرداً عن هذا العالم مقبلاً على الله سبحانه بكلية فعند ما قارب الودالى حسه والى أبناء جنسه سلم على عباده الله الصالحين ثم ختم بالسلام لان الغائب اذا قدم سلم فلما كان غائباً فى الصلاة وفرغ سلم على الصالحين عندهم من الملائكة والجن والانس .

﴿ استفته الشيخ فرج ﴾

أما بعد فان السادة الفقراء بلغهم الله من فضله وكرمه أمانهم قد أشتدت

ورغبتهم في الكلام على مسائل من بعض السادات الفقهاء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين فإن حسن برأى مولانا قاضي انصافاً سمع الله عليه نصه ووافقه لديه بغضه وكرمه أن يحجبهم عنا فينتهوا ويبقى له عندهم تذكرة لتدوم أديعتهم الصالحة له ولدوابته فليشرف بخطه الكريم في ورقة مستقلة بالكلام على خمس مسائل: (أحداها) أن من قال مثلاً إن نحو سبحان الله ثلاثاً وثلاثين والحمد لله ثلاثاً وثلاثين والله أكبر ثلاثاً وثلاثين عقيب كل صلاة الأولى فيه مراعاة التفصيل دون الأجمال لما في التفصيل من الروخ والبسط الشارح للصبر مثل التفصيل بأن قال يأخذ المسيح أحد عشر معنى فيلحج واحد منها في ثلاث ثم آخر في ثلاث وهكذا فيقول سبحان الله أي عن تجمد الاجسام وتقديرها ثلاثاً ثم سبحان الله أي عن تحيز الأجسام وتماثلها ثلاثاً ثم سبحان الله أي عن اضطراب الاعراض وعدم استقلالها ثلاثاً ثم سبحان الله أي عن أن يكون له ضد ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يتصف بصفة نقص أو آفة ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يتخلو عن صفة كمال ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يكون في صفاته نفس تصور ما ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يكون في ملكه نقص ما ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يكون لسنن في الدنيا والآخرة تبدل ثلاثاً، وكذلك الحمد فيلحج صفات الجلال والكمال ويقول الحمد لله ثلاثاً ثم يلحج أجل النعم وهو خالق العقل فيحمد ثلاثاً ثم يلحج آلات العقل المركبة في البدن فيحمد ثلاثاً ثم ما يحتاجه البدن من العلويات كالسقاء وكواكبها وشمسها وقرها فيحمد ثلاثاً ثم ما يحتاجه من السفليات كالارض ونباتها وحيوانها ومعادنها فيحمد ثلاثاً ثم يلحج ممة الله في نصب الاشياء دالة عليه سبحانه في الاعتناء بتنبيهه على ذلك بلسن منزلة فيحمد ثلاثاً ثم في جعل بشر من جنس ما الله يلقى اليه ذلك بسهولة ويبين له ما يدق عن فهمه فيحمد ثلاثاً ثم في تدوير قلبه لفهم ذلك وإيقاظه له فيحمد ثلاثاً ثم في توقيفه لا امتثال ما يفهمه من الشرع الميسر فيحمد ثلاثاً ثم في صيرورته حنيفاً مسامحاً لا يحصى احد ثناء عليه فيحمد ثلاثاً، وكذلك المكبر يلحج معنى انه سبحانه اكبر من ان يدرك او يحصى ثناء عليه فيكبر ثلاثاً ثم يلحج ما قد يقع من العصيان فيكبر الله عن ان ياتي به ذلك ثلاثاً ثم يلحج جميل ستره فيكبر ثلاثاً ثم يحجب حكمه فيكبر ثلاثاً ثم كونه لا حول له عن معصيته إلا به فيكبر ثلاثاً ثم يتعجب من الممة كيف لا يتوب فيكبر ثلاثاً ثم من شدة بطشه واتقامه آخراً فيكبر ثلاثاً ثم من شدة قبوله التوبة عن عبادته سبحانه

فيكبر ثلاثاً ثم من عفوه تارة وإن لم يقع توبة فيكبر ثلاثاً هل قوله صحيح أم لا وهل تخليه جيد أم لا وهل منال غيره أجود منه فيذكر مسا أولاً .  
 ( الثانية ) أن إماماً يحرم بالقرض فيحرم حمله جماعة ثم أنه شك في أنه أتى بالنية كاملة أو أحل ببعض ما يجب فيها فبطلت صلاته والتفت إلى الجماعة وقال بطلت هذه النية فبطلوا صلاتهم ثم أحرم الإمام فأحرموا فقال شخص منهم صحيحة فلا يجوز تبطلهم صلاتهم مع أنها فرض فأمر بذلك يكون حراماً ولكن الأولى في مثل هذا أن يجدد هو التحريم ساكتاً عنهم فلما فعل ذلك صاروا يبطلون صلاتهم متى سمعوه كبر ثانياً فقال له الشخص كبر بحيث تسمع فهل هذا صحيح أم لا وبقدير صحته فهم غير طالين بالحال فنية اقتدائهم الأولى هل تكشفهم استصحاباً كما هو الظاهر فلا تجب في أعمالهم أو لا ؟ .  
 ( الثالثة ) أن البر لا توجد فيه دراهم خالصة ولا ذهب والفضة المشوشة معلوم أمرها في الزواج فهل يكون ذلك مسوغاً للمعاوضة لأنه إذا ضاق الأمر اتسع أو يحمل على ما صححوه من عدم الجواز مطلقاً . ( الرابعة ) أن النحل يباع بالكسرة بما فيها من شمع وعسل مجهول القدر والصفة ولا يقع في مبايعات الناس كلهم غير ذلك فهل الضرورة إلى مثله وعموم البلوى به تجعل البيع صحيحاً أو لا وعسل الناس كله حلالاً . ( الخامسة ) أن المتعبد بمذهب الشافعي من أهل محل له أن يقلد في بعض المسائل غيره أو لا وما معنى قول ابن الحاجب أنه بعد العمل لا يجوز انماقا والمانع من تنسيع الرخص هل هو صحيح بعد كون التقليد طريقاً شرعياً أو لا ؟ .

الحمد لله **أجاب** : تنمده الله برحمته قد تأملت هذه المسائل الخمس التي سألت عنها سادتي الثقراء نعمنا الله بهم ورضى عنهم فأما ( المسألة الأولى ) في الذكر فالذي يظهر لي فيه اختيار الاجمال دون التفصيل أعني تفصيل الصفات التي يسبح عنها والتي يحمد عليها وما يكبر عنه لأنني وجدت التسبيح والتحميد والتكبير في جميع المواضع التي وردت في القرآن والسنة كذلك مطلقة إلا في قوله ( عما يصفون ) و ( عما يشركون ) و ( أن يكون له ولد ) وهو معنى غير ذات الولد غير نقائص لله تعالى الله عن جميع ذلك علواً كبيراً وتلك النقائص أحقر وأذل من أن تحضر في القلب مع الرب وإنما تستحضر على وجه كلي لضرورة التسبيح عنها وقد لا يحتاج لاستحضارها لاستمرار القلب في عظمة الرب وتعالیه وجلاله فلا يلتفت إلى تلك النقائص البتة وانظر إلى السنة لما فصلت في قوله سبحانه الله

عدد خلقه وزنة عرشه ورضا نفسه ومداد كلماته كيف نفع على صفات التسبيح في نفسه وأشار الى هذه المطالب الأربعة التي فيه من كثرة افراده لأن عدد الخلق فيما كان ويكون لا يتناهى وكبر مقداره لأن العرش أكبر المخلوقات وإذا أخذ بما فيه من المخلوقات التي كانت وستكون لا تتناهى وشرف نوعه حتى يكون رضا الله تعالى ودوامه بلا تمام لأن كلمات الله تعالى لا تنفد لها ولم يتعرض للنقائص التي يسبغ عنها مستحقاً لها من أن تمر بحضرة الجلال أو يخطر عند مشاهدة الكمال والشيخ في تربية المرید يريد أن يحذبه من الإغيار الى الحضرة القدسية ويشغله عن نفسه بالصفات الإلهية مهما أمكنه كيف نشغله عن الفضائل بالزائل ويسكن في تحقيق المقصود محاربة مآلئه منها بطبع البشرية والذكر يرقيه عن ذلك ويجرده الى جهة الصمدية وهذا الذي يظهر للعبد الضعيف في ذلك ومع ذلك فليس قلب فتح تشرق منه أنواره وتجلي به أستاره فمن وجد ذلك في شيء فليلزمه الى أن يترقى الى ما هو أعلى منه، وأجل الأذكار اذ كان القرآن فينبني لنا أن تناسى بها ولم يحسب فيها المسيح عنها الا في نحو ما ذكرناه ، ولم يحسب فيها في الحمد على كذا ولا في التكبير على كذا بل أطلق لتناول الجميع . وأما المسألة الثانية ( فادراك في النية فان لم يطل زمان الشك ولا آتى بركن فيه بل تذكرها على الفور لم تبطل صلاته ولم يكن له أن يخرج اذا كانت فوضاً وان طال أو آتى بركن بطلت صلاته ، وبطلانها يحتمل أن يكون بعد انعقادها ان كانت النية حصلت في نفس الامر ويحتمل أن يكون من أصلها ان لم تكن النية حصلت والأصل يعضده فليكن هو الأرجح هنا عند عدم التذكر ، وعلى التقدير الاول تكون صلاة المأمومين انعقدت جماعة وعلى التقدير الثاني تكون صلاتهم انعقدت عندنا كصلاتهم خلف المحدث وهل هي في جماعة أو فرادى وجهات عندنا حكاهما صاحب التتمة أقربهما الى ظاهر المنقول عن الشافعي انها جماعة وأقربهما عندى أنها فرادى والذين قالوا انها جماعة استندوا الى حديث رواه ابن ماجه بسند ضعيف عن أبي هريرة رضى الله عنه قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى الصلاة وكبر ثم أشار اليهم فكسوا ثم انطلق فاغتسل وكان رأسه يقطر ماء فعلى بهم فلما انصرف قل اني خرجت اليكم جنباً وانى نسيت حين قمت الى الصلاة . وهذا حديث ضعيف والصحيح ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وقد أقيمت الصلاة وعدلت الصفوف حتى اذا قام في

مصلاته انتقارناه أن يكبر فنصرف وقال على مكانكم فاستأنا على هيئتنا حتى خرج إلينا تنطف رأسه ماء وقد اغتسل. هذا الحديث هو الصحيح وحينئذ لا دليل على حصول الجماعة للمصلي خلف المحدث بل صحة أصل الصلاة خلف المحدث اختلف العلماء فيها ومذهبنا صحتها والروايات استندت في صحتها إلى الحديث وقد تبين أنه ضعيف فالقول بعدم الإعادة يابغي أن يؤخذ من دليل آخر وذلك الدليل لا يستمر في الجماعة لأن حقيقة الجماعة أمام ومأموم فيستحيل وجود جماعة بلا إمام نعم إن قيل يحصل لهم أجر لقصد هم فمنهم إذا عرف ذلك فهو لاء المأمومون قد انعدت صلاتهم عند الشافعي ولم تنعد عند غيره ممن لا يرى صحة الصلاة خلف المحدث والمشهور عند الشافعية أنهم لا يجوز لهم الخروج من القرض في أول الوقت فلم يكن لهؤلاء خروج عند الشافعي فالإمام إن جدد النية وكبر بحيث لا يسمعه المأمومون فالظاهر أن لا تحمل لهم الجماعة لأن نية الاقتداء الأولى ما صحت على ما اخترناه في الصلاة خلف المحدث وتكبيره الثاني لم يملوا به حتى ينشئوا نية اقتداء فتعوتهم الجماعة إلا على الوجه القائل بفضيلة الجماعة للمصلي خلف المحدث فيكون ذلك أن جعل الإمام بإحرامه ثانيًا كالخليفة وفيه فقه أيضًا لأن الخليفة تابع والإمام بإحرامه ليس تابعًا لنفسه ولا إمامته مبنية على إمامة متعقدة حتى يجعل المأمومون حائزين عليها بل هو إمام جديد ظنوه إمامًا فمن هذا النظر تتوقف في حصول الجماعة لهم أيضًا وتبين بهذا أنه لا يقال الأولى له أن يكبر مرارًا وأن كبر بحيث يسمعون ولم يرشدوا إلى ما يفعلون فقد يتخطون لأن فيهم عوام لا يعرفون الأحكام وإن أرشدوا قبل تكبيره إلا أنهم ينشئون نية الاقتداء بعد تكبيره ثم كبر وفعلوا ذلك كان فيهم الخلاف في نية الاقتداء في أثناء الصلاة فالخلاف على كل تقدير إن هؤلاء صلاتهم مختلف فيها أبو حنيفة ومالك يقولان باطله والشافعي يقول صحيحة وعنده خلاف أيضًا في إنشاء القدوة وفي أثناء الصلاة وفي كونها جماعة أو فرادى، وإن أخرجوا أنفسهم من الصلاة ثم أحرموا كانت صلاتهم صحيحة جماعة عند الجميع وكان ما فعلوه عند الخروج مختلفًا في تحريره فإذا فعلوا ذلك تقليدًا لم يقلوا بإبطال الصلاة قاصدين بذلك تحصيل الصلاة على الوجه إلا كدل الجميع عليه رجوت أن يكون ذلك جائزًا وأن يصحكون من أحسن التقليد الذي لم يقصد به الترخص بل الاحتياط وبهذا تبين أن أمر هذا الإمام لهم بتبجيل نيتهم ليس حرامًا مجمعًا عليه ولا عندى إذا قصد به ما قلته بل هو الأولى ويقرر عليه أن شاء الله إذا لم يقل عن التقليد الذي أشرت إليه وإن



قصد الحق في الجملة ولم يحضر في قلبه التقلب أوجوله ذلك ان شاء الله تعالى .  
 وأما ( المسألة الثالثة ) فلمختار عندي جواز القرض على هذه الدرهم المنشوشة .  
 وأما ( المسألة الرابعة ) فبيع النحل في السكورة وخارجها بعد رؤيته صحيح وقبل  
 رؤيته يخرج على قولي ببيع الغائب وبيع ما فيها من عسل وتشمع بعد رؤيته صحيح  
 وقبلها يخرج على قولي ببيع الغائب، وبيع الغائب قد صححه أكثر العلماء واتباعهم في  
 مثل هذا للتفكير لا بأس به لثلاثة أمور ( أحدها ) إنه قول أكثر العلماء ( والثاني )  
 ان الدليل يعضده ( والثالث ) احتياج غالب الناس اليه في أكثر الأمور التي  
 يحتاج الى شرائها من المأكول والملبوس فالأمر في ذلك خفيف ان شاء الله تعالى  
 والأمور اذا ضاقت اتسعت ولا يكاف عموم الناس بما يكاف به التقي  
 الحاذق التحرير . وأما ( المسألة الخامسة ) فالتعمد بمذهب الشافعي أو غيره من  
 الأئمة إذا اراد أن يقلد غيره في مسألة فله احوال احداها أن يعتقد بحسب  
 حاله رجحان مذهب ذلك الغير في تلك المسألة فيجوز اتباعا للراجح في ظنه ؛  
 الثانية أن يعتقد رجحان مذهب امامه أولا يعتقد رجحانا أصلا ولكن في كلا  
 الأمرين اعنى اعتقاده رجحان مذهب امامه وعدم الاعتقاد للرجحان أصلا  
 بقصد تقليده احتياطا لدينه ، وما اشبه ذلك مما تقدم تمثيله فهو جائز ايضا ،  
 وهذا كالحيلة اذا قصد بها التخلص من الربا كبيع الجمع بالدرام  
 وشراء الطيبت بها فليس بمحرم ولا محسوكوه ، بخلاف الحيلة على غير  
 هذا الوجه حيث تحكم بكرهتها . ( الثالثة ) أن يقصد بتقليده الرخصة  
 فيما هو محتاج اليه لحاجة حافة لحقته أو ضرورة أو ههته فيجوز أيضا إلا أن  
 يعتقد رجحان امامه ويعتقد تقليد الأعل فممتنع وهو صعب والاولى الجواز .  
 ( الرابعة ) أن لا يدعو الى ذلك ضرورة ولا حاجة بل مجرد قصد الترخص من  
 غير أن يغلب على ظنه رجحانه فيمتنع لأنه حينئذ متبع لهواه لا للدين .  
 ( الخامسة ) أن يكثر منه ذلك ويجعل اتباع الرخص ديدنه فيمتنع لما قلناه  
 وزيادة غشه . ( السادسة ) أن يجتمع من ذلك حقيقة مركبة متممة بالاجماع  
 فيمتنع . ( السابعة ) أن يعمل بتقليده الأول كالحنفي يدعى بشعبة الجوار  
 فيأخذها بمذهب أبي حنيفة ثم تستحق عليه فيريد أن يقلد الشافعي فيمتنع  
 منها فيمتنع لتحقيق خطائه إما في الاول وإما في الثاني وهو شخص واحد  
 مكلف . وهذا التفصيل وذكر هذه المسائل السبع حسب ما ظهر لنا ، وقول  
 الشيخ سيف الدين الأمدى وابن الحاجب رحمهما الله انه يجوز قبل العمل

لا يبعد بالاتفاق دعوى الاتفاق فيها نظر ، وفي كلام غيرهما يشعر بانبات  
خلاف العمل أيضاً وكيف يمتنع اذا اعتقد صحته ولكن وجه ماقلناه انه  
بالتزامه مذهب امام يكلف به المالم يظهر له غيره ، والماي لا يظهر له بخلافه  
المجتهد حيث ينتقل من امارة الى امارة، هذا وجه ماقلناه الآمدى وابن الحاجب  
ولا بأس به لسكنى ارى تنزيهه على الصورة التي ذكرتها وزيد الامتناع على ما صرحت  
فيه بالامتناع وان لم يكن ذلك منقولاً بالمقول وتحقيقه قد يشهد له والله أعلم . ومما بين  
لك ذلك أن التقليد بمدا العمل ان كان من الوجوب الى الاباحة لترك الحنفى يقلد في  
أن الوتر سنة أو من الحظر الى الاباحة ليفعل كالشافعى يقلد في أن النكاح  
بغير ولى جائز فأنت تعلم ان المتقدم منه في الوتر هو الفعل وفي النكاح بلا  
ولى الترك وكلاهما لا ينافى الاباحة ، واعتقاد الوجوب أو التحريم خارج عن  
العمل وحاصل قبله فلا معنى للقول بأن العمل فيهما مانع من التقليد وان كان  
بالعكس بأن كان يمتد الاباحة فقلد في الوجوب أو التحريم فالقول بالنوع  
أبعد وليس في المامى الا هذه الأقسام نعم المفتى على المذهب اذا أفتى بكون  
الشيء واجباً أو مباحاً أو حراماً على مذهبه حيث يجوز للمقلد الافتاء بحسن  
أن يقلد ليس له أن يقلد غيره وبفتى بخلافه لأنه حينئذ محض تشبه اللهم الا  
أن يقصد مصلحة دينية فنعود الى ما قدمناه ونقول بجوازه كما روى عن ابن  
القاسم انه أفتى ولده في نذر الحاج بمذهب الليث والخلاص بكفاره يمين ،  
وقال له ان عدت لم أفتك الا بقول مالك يمينى بالوفاء على اما ان حملنا قول ابن  
القاسم هذا على انه كان يرى التخيير فله أن يفتى بكل منهما اذا رآه مصلحة  
والمقلد لا يمتنع عليه ذلك وان لم ير التخيير اذا قصد مصلحة دينية ، وأما  
بالتشهى فلا والله أعلم . أجاب بذلك رضى الله عنه في العشرين من شهر رمضان  
المعظم من سنة ست وأربعين وسبعمائة بدار الحديث الاشرفية بدمشق المحروسة .

﴿ مسألة ﴾ رجل أخرج صلاة فرضاً لا تجتمع عن وقتها علماً ذاكر آنية أن  
يقضيها في وقت آخر فهل يقول احد من الأئمة بكفره ام لا أفتونا مأجورين .

﴿ أجاب ﴾ من أصحابنا من يقول بقتله والأصح أنه لا يقتل مالم يطلب منه  
فيمتنع وقد اختلفوا في قتله هل هو وحده أو كمن قبله بذلك قول بكفره والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ تفقت فيها ولم نجدها منقولة الكافر إن جن قبل البلوغ كان  
القه مرفوعاً عنه وإن جن بعد البلوغ والكفر لم يرتفع عنه القلم لأن رفع القلم  
عن المجنون بعد ثبوته رخصة والكافر ليس من أهل الرخصة ويشهد لهذا من

كلام الاصحاب قولهم ان المرتد تقضى الصلوات له في حال الجنون وينشأ من هذا أن من ولد كافراً ولا أقول كافراً بل بين كافرين بحيث حكمه بالكفر الظاهر وجن قبل بلوغه واستمر كذلك حتى صار شيخاً ومات على حاله دخل النار أعادنا الله منها والله أعلم . كتبته ليلة الخميس ثالث عشرى المحرم سنة تسع وأربعين وسبعماية بالمعدلية .

﴿ مسألة ﴾ المصلى إذا أخبره عدد التواتر بأنه صلى أربعاً ولم يتذكر أو الحائض إذا أخبرته عن حكمه أو الشاهد إذا أخبره كذلك فالذي يظهر في الشاهد أنه لا يتبعهم لأن الشاهد إنما يشهد عن حسه وأما الحائض والمصلى ففيهما نظر ، والفرق بين العلم المستفاد عن التذكر والعلم المستفاد عن التواتر أن الأول بلا واسطة فهو كالشيء المشاهد والثاني بواسطة الخبر فالعلم غيب وقوله صلى الله عليه وسلم « ولين على ما استيقن » محتمل لأن يراد به الأول أو كلاهما والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ في عورة المبعضة والنظر الى المبعضة قال الرافعي وحكم المكاتب والمديرة والمستولدة ومن بعضها رقيق حكم الامة وعلى ذلك جرى النوى في الروضة فقال وإن كانت أمة أو مكاتبية أو مستولدة أو مديرة أو بعضها رقيق فتلاثة أوجه أصحها عورتها كمورة الرجل والثاني كمورة الحرة إلا رأسها فإنه ليس بمورة والثالث ما ينكشف في حال خدمتها ونصرها كالرأس والرقبة والساعد وطرف الساق فليس بمورة وما عداه عورة وسبقهما الى ذلك الروايات فقال في الحلية حكم الولد والمكاتب والمديرة والمعتق نصفها كحكم الامة في العورة وكذا المتولى قال من نصفها حر ونصفها رقيق في السترة حكم الارقاء لأن وجوبستر الرأس من أمارات الحرية وعلاوات الكمال وهي باقية على حكم الرق في أحكام الكمال بدليل أنه لا يثبت لمن بعضه رقيق الولايات والشهادات والموارث وغيرها وقال ابن يونس ومن نصفها رقيق ونصفها حر بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب وقال ابن أبي عصرون في الانتصار ومن بعضها حر بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب لما في ذلك من الاحتياط في الأحكام وقال الشافعي في الحلية ومن نصفها حر ونصفها رقيق بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب .

### ﴿ باب استقبال القبلة ﴾

#### ﴿ مسألة في التيامن والتيامر في القبلة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قال امام الحرمين ولو دخل بلدة مطروقة أو قرية مطروقة غير مكة والمدينة فيها محراب متفق عليه لم يشتر فيه مطعن فلا اجتihad له مع وجدان ذلك فإنه في حكم اليقين ولو ازداد بصره إن تيامن بالاجتهاد

قليلًا أو تيسر فظاهر المذهب أنه يسوغ ذلك . وصممت شيخى حكمى فيه  
وجها أنه لا يجوز كما ذكرناه فى مكة والمدينة . ومن قال بتيامن أو يتياسر  
يلزمه أن يقول حق على من يرجع الى بصره إذا دخل الى بلدة أن يجتهد فى صواب  
القبلة فقد يلوح له أن التيامن وجه الصواب وهذا إن ارتكبه مرتكب ففیه  
تعد ظاهر واللم عند الله وتفصيل القول فى التيامن والتياسر مع اعتقاد اتحاد  
الجهة يتبين بأمر نذكره بعد ذلك . قلت استبعاد الامام فيه نظر قد يقال  
به من جهة أن التقادر على الاجتهاد لا يجوز له التقليد واعتماد المحارب المنصوبة  
فى البلاد تقليد فلا يجوز مع القدرة على الاجتهاد وقد لا يقال به ، ويفرق بين  
التقليد هنا والتقليد فى غيره فيجوز مثل هذا التقليد ولا يكلف الاجتهاد وهذا  
مالم يجتهد أما بعد اجتهاده وظهور الحق له قطعاً أو ظناً فلا يسوغ التقليد أصلاً  
وقول الامام فى صدر كلامه محراب متفق عليه لم يشتهر فيه مطعن ما أحسنه فانه  
يفيد أن محل القول بعدم الاجتهاد فيه إنما هو بهذين الشرطين أن يكون متفقاً  
عليه وان لا يشتهر فيه مطعن فإذا جئنا الى بلد فيه محراب غير متفق عليه أو  
اشتهر فيه مطعن وجب علينا الاجتهاد والله أعلم ، ثم قل امام الحرمين فى ذكر  
أدلة القبلة وقد ألف ذوو البصائر فيه كتباً فلتطلب أدلة القبلة من كتبها . قلت  
فهذا امام الحرمين ومعه من علوم الشريعة قد علم يحيل فى أدلة القبلة على كتب  
أهلها فلا يستحى من ينكر الرجوع اليها بجهله وعدم اشتغاله وظنه أنه من  
أهل الفقه وان الفقه يخالفها وما يستحى طامى من الانكار على المالمين بعلوم  
الشريعة وغيرها ومن ظنه أنه على الصواب دونهم وأما يستحى الفريقان من  
الكلام فيما لم يحيطوا بعلومه ومن نسبتهم الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه  
صلى فى هذا المسجد ولم يدخل عمر بن الخطاب الى هذه المدينة فضلاً عن مسجدها  
وأما وصل الى الجابية وأما بقية الصحابة الذين كانوا فيها كأبى عبيدة وخالد بن  
الوليد ويزيد بن أبى سفيان ومن معهم فكانوا قبل فتحها فى مرا كزهم خارجها  
يعلمون هناك وبعد فتحها الله أعلم اين كانوا وهل اتفق لهم صلاة فى مسجدها  
او كانوا يصلون فى مضاربهم وان كانوا صلوا الى الجدار على الاستقامة او تياسروا  
قليلًا وكذلك كل من صلى به من أهل العلم والقُدوة بدمج الى اليوم منهم من  
يرى أن الواجب استقبال الجهة فلا عليه فى استقبال الجدار على الاستقامة ومنهم  
من يرى الواجب المين ولا يدعى ما كان يصنع هل مال قليلًا وليس ذلك مما  
يجب نقله حتى يستدل بعدم نقله على عدمه فنترك الأدلة المحققة وكلام العلماء

في ذلك لمجرد هذه الأمور حقيق بأن لا يعبأ به واقعاً أعلم ، ثم ذكر امام الحرمين بعد ذلك أن مطلوب المجتهد جهة السكبة أو عينها وقال لعل القرض ما ذكره العراقيون أن في تصور ذلك العين الخطأ وفي الجهة وجهين أحدهما يتصور كالجهتين والثاني لا فإن قلنا يتصور فهو المعبر عنه بالعين والاف هو المعبر عنه بالجهة ثم استبعد ذلك وقال من ظن أن جهات السكبة أو جهات شخص المصلي في موقفه أو يبرح فقد بعد عن التحصيل وكل ميل يفرض في موقف الانسان فهو انتقال من جهة الى جهة ، فالوجه عندى أن يقال من اقترب في المسجد الحرام يصير منحرفاً عنها بأدنى ميل وفي أخريات المسجد يختلف اسم الاستقبال فالصواب في البعد الذي لا يقطع الماهر بالخروج به عن اسم الاستقبال هو المسمى بالجهة والذي تقطع بالخروج فيه هو جهة أخرى غير جهة القبلة وبين جزئى الخروج بعض الوقفات أقرب الى السداد من بعض فهل يجب طلب الاسد على وجهين أحدهما كالواقف في أخريات المسجد ، والثاني نعم لأن الذي في أخريات المسجد قاطع باسم الاستقبال . انتهى ما أورده من كلام الامام رحمه الله . وقال الرافعى رحمه الله في الواقف في المسجد الحرام لو استطل العصف ولم يستدبروا فصلاة الخارجين عن محاذة القبلة باطلة ولو تراخى الصف الطويل ووقفوا في أخريات المسجد صحت صلاتهم لأن المتبوع اسم الاستقبال وهو يختلف بالقرب والبعد والمعنى فيه أن الحرم الصغير كلما ازداد القوم عنه بعداً ازدادوا له محاذة كغرض الرماة ونحوه ، والواقف في المدينة ينزل محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه منزلة السكبة لا يجوز المدول عنها الى جهة أخرى بالاجتهاد بحال وكذلك سائر البقاع التي صلى اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك المحارب في بلاد المسلمين وفي الطريق التي هي حاذتهم يتعين التوجه اليها ولا يجوز الاجتهاد معها وكذلك القرية الصغيرة اذا نشأ فيها قرون من المسلمين ، واذا منعنا من الاجتهاد في الجهة فهل يجوز الاجتهاد في التيامن أو التيسار ؟ أما في محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا وأما في سائر البلاد فعلى وجهين أصحهما - ولم يذكر الا كثرون سواء - يجوز ويقال ان ابن المبارك بعد رجوعه من الحج تيامنوا يأهل مرو وجعل الروائي قبله السكوة يقينا ولم يجعل قبله البصرة يقينا ، وقضيته جواز الاجتهاد في التيامن والتيسار في البصرة دون السكوة ، وعن ابن يونس القزويني مثله لأن علياً صلى في السكوة مع عامة الصحابة ولا اجتهاد مع اجماع الصحابة ، وقبله البصرة نصبها عتبة بن

غزوان والصواب في قول علي أقرب وقال في سائر البلاد وجهين أحدهما جواز الاجتهاد فيها . قال الرافعي وهذا ان عني به الاجتهاد في الجهة فيعيد بل الذي قطع به معظم الاصحاب منع ذلك في جميع البلاد في المحاريب المتفق عليها بين أهلها وان عني في التيامن والتيامر والفرق بين الكوفة والبصرة كما فعله الروائي . فبعد أيضا لان كل واحدة منها قد دخلها الصحابة وسكنوها وصلوا اليها فان كان ذلك فينا فيعيد اليقين وجب استوائها فيه وان لم يعد اليقين فكذلك . قلت هذا كلام الرافعي رحمه الله وهو يقتضي ان الصحيح جواز الاجتهاد في التيامن والتيامر في الكوفة والبصرة ، ودمشق مثل الكوفة والبصرة بل الكوفة أعلى منها لأن عليا دخلها وام يدخل. دمشق مثل على فلو سلمت قبله دمشق عن الكلام لكان الاصح جواز الاجتهاد فيها بالتيامن والتيامر فكيف ولم تسلم لان الفضلاء ما يروا يقولون فيها إنها منحرفة الى الغرب فيجب التيامر فيها وقول الرافعي في المحاريب المتفق عليها بين أهلها احتراز كالاحتراز الذي تقدم في كلام إمام الحرمين مقتضاه خروج محراب دمشق عن ذلك الحكم لانه لم ينفق عليه . سمعت قاضي القضاة بدر بن جماعة وكان له معرفة بهذا العلم يقول الداخل من باب النطفانيين يقف على الباب ويستقبل محراب الصحابة يكون مستقبل القبلة . وقد انتهى ما أردت نقله من كلام الرافعي وما الحق به وهو انما ذكر الخلاف في جواز الاجتهاد في التيامن والتيامر حيث تكون المحاريب متفقا عليها غير مطعون<sup>(١)</sup> فيها أما ما ليس كذلك فينبغي أن يقال يجوز الاجتهاد فيها في التيامن والتيامر قطعا بل يجب لان الطعن وعدم الاتفاق أسقط التعمد باعتبارها فيما عدا الجهة فلا بد من الاجتهاد عند القائلين بوجوب العين أما المكتنفون بالجهة فقد يقال عندهم لاجابة الى الاجتهاد فلا يجب لكن لا يجوز طلباً للاسد ، وإذا كان هذا كلام الرافعي ومقتضاه تصريحاً وتبريحاً وعمدة المذهب فمن الذي يقول سواء واقطاعهم . وقال ابن أبي عصرون وإن يتبين الخطأ في الجهة التي صلى إليها ثمته الاعادة في أصح القولين خلافاً لما لك وأبي حنيفة وأحمد وإن صلى بالاجتهاد إلى جهة ثم بان ان القبلة عن يمينها أو شمالها لم يقدح ذلك في صحة صلاته ان الخطأ فيما لم يعلم قطعا . قلت : وهذا التعليل الذي قاله هو المتمد ولولاه لتوجه عليه في حكمه اعتراض فانه متى يبين الخطأ ثمته الاعادة عندنا في الأصح سواء كان في الجهة أو في التيامن والتيامر

مع البعد لا يمكن فلذلك لا يقال بوجوب الاعادة فيه أما في الجهة فيمكن فكان  
اليقين وعدمه هو منشأ الفرق بين الحكمين والله أعلم . وقال صاحب التتمة :  
إذا كان في بلد كبير أو مسجد على شارع يكثر به المارة فلا يجوز له أن يجتهد في  
التيامن والتياسر لأنه قد يقع فيه الخطأ للمجتهدين في الدلالة ويعمل على موجبها  
وقال ابن الصباغ في الشامل الغائب عن البيت نص الشافعي وظاهر ما نقله المزني  
طلب الجهة ، قال أبو حامد لا يعرف هذا للشافعي ومن أصحابنا من ذهب إلى  
ما قاله المزني واليه ذهب أصحاب أبي حنيفة إلا الجرجاني فإنه قال فرضه العين  
اتتهى كلام ابن الصباغ ولستف عما حكيناه . والفرض أن محارب المسلمين يجوز  
الصلاة اليها من غير اجتهاد إذا كانت في بلد أو قرية ولم يطمئن فيها لأن الظاهر  
أنها إنما نصبت بمسند والمسلمون لا يسكتون على مثل ذلك إلا لصحته عندهم  
فيجوز اعتمادها ووقع في كلام الأصحاب تسمية هذا الاتباع تقليداً فيحتمل أن  
يقول به لأنهم موضوعه بالاجتهاد والتقليد وقبول قول المجتهد بغير دليل التقليد حسن إذ  
صادق عليه فلا جرم يسمى تقليداً بمعنى أن واضع ذلك المحراب يجتهد ونحن في صلاتنا إلى  
ذلك المحراب نجتهد ونقول ونحن في صلاتنا إلى ذلك المحراب بغير اجتهاد ولا دليل عندنا  
مقلدون له في ذلك ويحتمل أن يقال إن هذا بمنزلة الخبر كما لو أخبرنا شخص  
على رأس جبل بأنه شاهد الكعبة فنأخذ بقوله ولا نسميه تقليداً بل قبول خبر  
يرجع إليه المجتهد ولا يجوز الاجتهاد معه . فهذان الاحتمالان في المحارب ولم  
أرهما منقولين لكن قلتهما تفهماً يظهر أثرهما في المعارف بأدلة القبله هل يجوز له  
الاجتهاد فيها أولا إن قلنا هو بمنزلة الخبر فلا يجوز له الاجتهاد وإن قلنا بمنزلة  
التقليد جاز الاجتهاد بل قد يقال بوجوبه لأن المجتهد لا يقلد المجتهد ولا يظهر  
التوسط وهو أن يقال إنه في الجهة بمنزلة الخبر ولهذا اتفقوا على أنه لا يجوز  
الاجتهاد في الجهة ، ولا نقول إنه بمنزلة الخبر من كل وجه لانا نعلم أن  
الواضعين لم يشاهدوا الكعبة فالأحسن أن يجعل النعم من الاجتهاد معللاً بتنزيل  
ذلك منزلة الاجماع والاجماع قد يسند إلى الاجتهاد وإذا تقرر الاجماع وجب  
اتباعه وحرمت مخالفته وهذا إنما يكون في بلد تصح دعوى الاجماع فيه وذلك  
يفتقر إلى طول زمان وتكرر علماء اليه . هذا في الجهة أما التيامن والتياسر فأمرهما  
خفي فلا يصح فيه معنى الخبر ولا معنى الاجماع فلذلك يسوغ فيه الاجتهاد على  
الأصح ويحتمل أن يقال بوجوبه على المعارف بالأدلة كما في سائر الأحكام ويحتمل  
أن يقال بالجواز بدون الوجوب لانا نعلم من سير السلف الرخصة في ذلك .

إذا عرفت هذا فأننا نجد البلاد فيها بعض الأوقات محارِب مختلفة فقد شاهدنا في الديار المصرية قبله جامع الحاكم وجامع الأزهر وجامع الصالح وغيرها صحاحاً وشاهدنا قبله جامع طولون وغيرها منحرفة إلى الغرب والصواب التيامر فيها وكذا لك شاهدنا في الشام هذا الاختلاف بجامع بنى أمية وهو أقدمها وأشهرها فيه انحراف إلى جهة الغرب وجامع تنكز فيه انحراف أكثر منه وجامع جراح أكثرها انحرافاً وهو السبب الداعي إلى كتابتي هذه الأوراق لأنه لما علم كثرة انحراف قبلته تلوع جماعة من أهل الخير من أموالهم بما يعمر به وتجعل قبلته صحيحة فأردت أن أجعلها على الوضع الصحيح الذي تشهد له أدلة القبلية المسطورة في كتب أهل هذا العلم فبلغني عن بعض المتفقهة وبعض العوام انكار ذلك وطلب أن يكون على قبله جامع بنى أمية ظناً منه أن قبله جامع بنى أمية هي الصواب الذي لا يجوز مخالفته لأنها على ما زعم صلى إليها الصحابة فمن بعدهم . والجواب عن هذا من أوجه (أحدها) ما قدمناه من كلام الفقهاء في التيامر والتيامر ولم يستثنوا جامع بنى أمية في ذلك بل كلامهم يشمل ويقتضى أن الصحيح في مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز الاجتهاد فيه بالتيامر والتيامر . ( الثاني ) ما قدمناه من قول كثير من أهل هذا العلم منهم قاضي القضاة بدر الدين أن قبلته منحرفة وهذا يقتضى أنه لا يجوز فيه الخلاف بل يجوز الاجتهاد فيه قطعاً وإذا جاز هل يجب أولاً وجهان . ( الثالث ) إن الواجب في القبله إن كان الجهة والتيامر لا يخرج عن الجهة والتيامر جائز ههنا فيكون الذي دل عليه هذا العلم في هذه الصورة جائزاً لا واجباً وإن كان الواجب المين حصل التردد في أن الواجب استقبال الأصل أو التيامر فمن يقول الواجب الجهة يجوز التيامر قطعاً ومن يقول بأن الواجب المين ويسلم أدلة هذا العلم يوافقه فيما متفقان على الجواز ومختلفان في الحراب الأصل فكان المتفق عليه أولى من المختلف فيه فومن يقول بأن الواجب المين ويقول إن هذا العلم لا يلتفت إليه لاعتبار بقوله . ( الرابع ) إن جامع جراح ليس مستهدماً وإنما يقصد هدمه لاقامة انقبه على الحق فاذا هدم وجعل على القبله التي يدل العلم عليها كان على الأحق عند الأكثرين إلا من لا يعبأ بقوله فمن يقول إن الواجب المين ولا يرجع إلى العلم وإذا جعل على قبله جامع بنى أمية كان على خلاف ما دل عليه العلم ولا يجوز تضييع أموال الناس ووضع محراب لمعتقد نحن أنه على غير الصواب . ( الخامس ) إن جامع بنى أمية لم يبن جامعاً وإنما كان من قبل الاسلام فمن أين لنا أن بنائه على الكعبة ولمسا فتح



الصحابة دمشق لم يستوطنوها بل صالحوا من كان فيها من النصارى وكانوا في شغل شاغل من الجهاد في سبيل الله اشتغلوا من اليرموك وغيرها ولم يتفرغوا للنظر في ذلك ولعل أكثر صلاتهم كانت في مضاربهم ومن صلى منهم فيه قد يكون معتقداً أن الواجب الجهة دون المين أو يعتقد وجوب المين ونبته المخالفة وتيامر قليلا وليس ذلك ما يجب نقله أو غير ذلك فصاروا إن كانوا كذلك ثلاثة أقسام والقسم الأول أن لم يخالفهم والقسم الثالث إن صح عن أحد من الصحابة فهو قول صحابي والاختلاف بين العلماء في الاحتجاج به معلوم وكذلك الحال في العلماء الذين بعدهم فالتمسك بذلك لا يصلح مع قيام أدلة العلم على خلافه وإن لا يحتاج بما نجد من المحارب فحرب جامع جراح بناء الملك الأشرف فكان رجلا مشكورا في زمانه علما وفقها وقضاه فلو قال قائل أنهم قد يكونون اجتهدوا ورأوا أن قبلته هي الصحيحة إن لم يرجع إلى هذا العلم ما يكون جوابنا لهذا القائل والله اعلم انتهى .

### ﴿ باب صلاة التطوع ﴾

#### ﴿ اشراق المصاييح في صلاة التراويح ﴾

﴿ مسألة ﴾ للشيخ الامام رحمه الله : مصنفات في صلاة التراويح أكبرها ضوء المصاييح في مجلد كبير والثاني مختصرات هذا أحدها . قال الشيخ الامام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وآل ابراهيم . انك حميد مجيد ، ورضي الله عن أصحابه والتابعين وجميع المسلمين . وبعد فهذا مختصر يسمى باشراق المصاييح في صلاة التراويح مرتب على ثلاثة فصول : ( الاول ) فيما نقل عن العلماء رضى الله عنهم فيها : أما الشافعية فقال الشافعي رضى الله عنه في مختصر البويطى الور سنة وركعتين بركعتين سنة وركعتين بركعتين سنة مؤكدة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين بعد الظهر وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء قال والكسوف والاستسقاء والعيدان أوكد وقيام رمضان في معناها في التأكيد . وقال أبو على الطبري في الايضاح قيام رمضان سنة مؤكدة ، وقال البندنجي في الذخيرة اما قيام رمضان فهو سنة مؤكدة . وقال الغزالي في الاحياء سنة مؤكدة وإن كانت دون العيدان . وقال الحلبي دلت صلاته بمعنى النبي صلى الله عليه وسلم بهم جماعة على أن القيام في شهر رمضان يتأكد حتى يداني القرائن . وقال ابن

للتلصافى في شرح التنبيه قيام رمضان سنة مؤكدة، وفي نهاية الاختصار المنسوب  
إلى النووي رحمه الله ويؤكد الضحى والتهجيد والتراويح . وعند القاضي ابن  
الطيب وجاعة التراويح مما يسن له الجماعة وقالوا إن ماسنت له الجماعة آكد مما  
لم تكن له الجماعة ، وكلام التنبيه قريب من ذلك وأما الحنفية فمن أبى حنيفة  
رضي الله عنه ثلاث روايات أحدها ذكرها صاحب شرح المختار وقال روى أسد  
ابن عمرو عن ابن يوسف قال سألت أبا حنيفة رحمه الله عن التراويح وما فعله  
عمر رضي الله عنه فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يخرج عمر من تلقاء نفسه  
ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به إلا عن أصل لديه وعهد من لدن رسول الله  
صلى الله عليه وسلم ولقد سن عمر هذا وجمع الناس على أبي بن كعب وصلاتها  
جماعة متواترون منهم عثمان وعلى وابن مسعود وطلحة والعباس وابنه والزبير  
ومعاذ وأبى وغيرهم من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم أجمعين وما رد عليه  
واحد منهم بل ساعدوه وواقفوه وأمروا بذلك (المباردة الثانية) ذكرها الاستاذ  
الشهيد عن الحسن عن أبي حنيفة أنه قال القيام في شهر رمضان سنة لا ينبغي  
تركها . (المباردة الثالثة) ذكرها السرخسي في المبسوط عن الحسن عن أبي حنيفة  
أن التراويح سنة لا يجوز تركها ، وقال العتاني في جوامع الفقه أما السنن فيها  
التراويح وأنها سنة مؤكدة والجماعة فيها واجبة ، وقال صاحب المبسوط اجتمعت  
الامة على مشرويتها ولم ينكرها أحد من أهل القبلة وأنكرها الرافض .  
وفي المحيط الوتر سنة : وقال الكرمانى يعني سنة للرجال والنساء ، وقال بعض  
الرافض هي سنة للرجال دون النساء وقال بعضهم سنة صحر وعندنا هي سنة  
رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الطحاوى قيام رمضان واجب على الكفاية  
لأنهم قد أجمعوا على أنه لا يجوز للناس تعطيل المساجد عن قيام رمضان .  
وأما المالكية فإن مالكا رضي الله عنه أورد أمير المدينة أن ينقصها عن العدد  
الذى كان أهل المدينة يقومون به وهو تسع وثلاثون فشاو مالكا فيها  
مالك عن ذلك ، وقال ابن عبد البر قيام رمضان سنة من سنن رسول الله صلى  
الله عليه وسلم ، وأما الحنابلة فقال الشيخ الموفق بن قدامة في المغنى صلاة التراويح  
وهي سنة مؤكدة وأول من سنّها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما العلماء  
من غير المذاهب الأربعة فقال الليث بن سعد لو أن الناس قاموا رمضان  
لأنفسهم ولأهلهم كلهم حتى يترك للمسجد لا يقوم فيه أحد لكان ينبغي أن  
يخرجوا من بيوتهم إلى المسجد حتى يقوموا فيه لأن قيام الناس في شهر رمضان

من الامر الذي لا ينبغي تركه.

﴿ الفصل الثاني في مستند العلماء في ذلك من الاحاديث والآثار ﴾

عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه «متفق عليه عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فعلى في المسجد وصلى رجال بصلاته فأصبح الناس فتحدثوا فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه فأصبح الناس فتحدثوا فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلوا بصلاته فلما كان الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لعلاء الصبح فلما مضى الوتر أقبل على الناس فتشهد ثم قال أما بعد فإنه لم يخف على مكانكم ولكني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك. هذا لقض أبي داود رواه مسلم قريباً منه .

وعن أبي ذر رضى الله عنه قال صمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان فلم يقم بنا شيئاً من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل فلما كانت السادسة لم يقم بنا فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يارسول الله لو تفلتنا<sup>(١)</sup> قيام هذه الليلة قال فقال إن الرجل إذا صلى مع الإمام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم بنا فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح قلت وما الفلاح قال السجود ثم لم يقم بنا بقية الشهر . رواه أبو داود والترمذي وصححه . وفي سنن أبي داود عن أبي هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا الناس في رمضان يصلون في ناحية المسجد فقال ما هؤلاء فقيل هؤلاء ناس ليس معهم قرآن وأبى بن كعب يصل وهم يصلون بصلاته فقال النبي صلى الله عليه وسلم «أصابوا وهم ما صنعوا» في إسناده مسلم بن خالد والشافعي رضى الله عنه يوثقه وإن كان المحدثون ضعفوه . وفي مسند أحمد عن عائشة قالت كان الناس يصلون في المسجد في رمضان بالليل أوزاعاً<sup>(٢)</sup> يكون من الرجل الشيء من القرآن النفر الحسنة أو السبعة أو أقل من ذلك أو أكثر فيصلون بصلاته قالت فأمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنصب حصيراً على باب حجري فعملت فخرج إليهم بعد أن صلى العشاء الأخيرة فاجتمع إليهم في المسجد فعلى بهم ودكرت القصة بمعنى ما تقدم ورواه أبو داود أيضاً بمناه . وفي مصنف عبد الرزاق عن عطاء أن القيام كان على

(١) في الاصل «تقبلنا» والتصحيح من سنن أبي داود (٢) أى متفرقين .

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان يقوم الرجل والنمر كذلك ههنا والنمر والرجل فكان عمر أول من جمع الناس على قارء . وفي سنن ابن ماجه من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر شهر رمضان فقال شهر كتب الله عليكم صيامه وسنت لكم قيامه، ورواه الدارقطني في غرائب مالك من حديث أبي هريرة ودرواه ثقات وإن كان النسائي تكلم في الطريق الأولى ، وأما طريق أبي هريرة فلم يتسلم فيها . وروى البخاري عن عبد الرحمن بن عبد قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضى الله عنه ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلى الرجل لنفسه ويصلى الرجل فيصلى بصلاته الرهط فقال عمر انى أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب . وفي البخاري أيضاً وكان الناس يقومون أوله . بنى أول الليل قال ابن عبد البر لم يسن عمر من ذلك إلا ما سانه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن عبد البر لم يسن عمر بن الخطاب منها إلا ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه ويرضاه ولم يمنع من المواظبة إلا خشية أن تفرس على امته وكان بالمؤمنين رءوفاً رحيماً صلى الله عليه وسلم قلها علم . عمر ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم أن القرائن لا يزداد فيها ولا ينقص بسد موته صلى الله عليه وسلم أقامها للناس وأحيائها وأمر بها وكذلك سنة أربع عشرة من الهجرة وذلك شيء ذخره الله وفضله به ولم يلهمه أباً بكر وإن كان أفضل وأشد سميماً إلى كل خير بالجملة ولكل واحد منهم فضائل خص بها ليست لصاحبه وكان على يستحسن ما فعل عمر من ذلك ويفضله ويقول نور شهر الصوم . وروى عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه . انتهى ما قاله ابن عبد البر هنا . وقد قال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ . ولا شك أن عمر من الخلفاء الراشدين فسنة التراويح ثابتة بهذين المهديين مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث ليال أو أكثر وجمع الناس لها كما تقدم في حديث أبي ذر وفعل المحابة لها في مسجد رسول الله صلى الله عليه عليه وسلم في حياته قبل خروجه إليهم كما تقدم في حديث عائشة وتصويب النبي صلى الله عليه وسلم ذلك كما تقدم في حديث أبي هريرة وترغيبه صلى الله عليه عليه وسلم في قيام رمضان واستمرار الناس على ذلك بقية حياته صلى الله عليه وسلم وزمن أبي بكر وصدرأ من خلافة عمر أفراداً وجماعات أوزاعاً وجمع عمر

الناس لها على قارىء واحد مع موافقة المحابة له وإجماع العلماء على مطلوبيتها وإجماع جمع الناس على فعلها بقصد التقريب إجماعاً متواتراً في جميع الأعصار والأمصار، ولو لم تكن مطلوبة لكانت بدعة مذمومة كما في الرغائب ليله نصف شعبان وأول جمعة من رجب فكان يجب انكارها وبطلانها معلوم بالضرورة. فهذه أحد عشر دليلاً على استحبابها وسنيتها وإن كان لم ينهض واحد عنها فلا شك أن المجموع يفيد ذلك ويقيد تأكيدها فإن للتأكيد يستفاد من كثرة الأدلة الواردة في الطلب ومن زيادة القضية ومن الاهتمام وكل ذلك موجود هنا.

**الفصل الثالث في دفع المنازعة في ذلك**

اعلم أن الأقسام الممكنة في المقل أربعة أحدها ما دعيناها من أن اتراويج سنة مؤكدة. الثاني أنها سنة غير مؤكدة. الثالث أنها مؤكدة غير سنة. الرابع أنها لا سنة ولا مؤكدة. أما الثاني فلا أعلم أحداً قال به ومن ادعاه فليسند إلى عالم من العلماء ثم يقيم الدليل عليه ولن نجد إلى ذلك سبيلاً وسبيل الذي يرد عليه في ذلك بأن يأتي بمقالة في كتاب أنها سنة غير مؤكدة فإن لم يأت بذلك فلا يتكلم معه انه تضييع للزمان من غير فائدة فإن قولاً لم يقل به قائل من سبعة سنة ونصف إلى اليوم لا شك في بطلانه وليس يخفى الصواب على الأمة من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم ويظهر لنا ولا يغفل الناظر في كلامي ويمتد أن تقل هذه المقالة أسهل بل يتدبر ويزن كلامه قبل أن يتسكلم ويسرف من مخاطب وأن يتأمل ما قال. وأما الثالث فلو ثبت لم يضرنا لأن الخصم الذي ينازعنا إنما نازع في التأكيد ولا يمتد أن التأكيد أخص من السنة فيستحيل بثبوته بدورها لأنه قد يقال إن بينهما محوماً وخصوصاً من وجه تعلقاً بأمر لغطي إطلاق السنة وسلبها. وإن ثبت التأكيد وقوة الطلب من حيث المضي على أن هذا القسم عندنا باطل لما قدمناه من الأدلة على سنيتها ومن ينازع من الشافعية في الاصطلاح في اسم السنة لم ينازع هنا بل أطلق اسم السنة عليه. وأما الرابع فياظر بما سبق من الأدلة وما يدل على بطلانه وبطلان القسم الذي قبله نقل جماعة الإجماع على أنها سنة. ومن نقل ذلك النووي ولا يقدح في ذلك ما يقوله بعض المالكية من الفرق بين السنن والفضائل والنوافل ولا ما وقع في كلام بعض الحنفية من الخلاف في أن اتراويج سنة أو مستحبة وقد اغتر بذلك بعض فضلاء المالكية فن وقع نزاعاً معه حتى إنها لا تلتحق بالسنن على اصطلاح المالكية. وجواب أن المالكية اصطلاحين أحدهما الذي أشار إليه وهو اصطلاح خاص لطائفة منهم والآخر

اصطلاح عام يوافقون فيه غيرهم في إطلاق السنة على ذلك كله ومن نبه على هذا منهم عبد الحق الصقلی في تهذيب الطالب ، ونحن ومن يستفيق في هذه المسألة على الوجه الذي وقع الكلام فيه إنما يتكلم في ذلك فلم يقل أحد من المالكية أنها ليست سنة بهذا الاصطلاح والعوام إنما يسألون عن هذا فلا يجوز لما سألوا ولا لنفيه أن يطلق القول لهم أنها ليست سنة وكذلك الحنفية في فرقهم بين السنة والمستحب واختلافهم في أن التراويح سنة أو مستحبة إنما ذلك راجع إلى اصطلاح ولا ينكر أحد منهم أنه يناب على فعلها وأنها مألوذة من جهة الشارع ومنسوبة إليها ومرغب فيها وهذا هو الذي يفهمه العامي من السنة وأما التأكيد فدرجاته متفاوتة أعلاها ما قرب من الفرائض قرباً لا واسطة بينهما وأدناها ما يرق عن درجة النفل المطلق وبين ذلك مراتب متعددة ويستدل على التأكيد باهتمام الشارع به وباقامة الجماعة فيه وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم له وتفضيله على غيره وبكونه شامراً ظاهراً لكل واحد من هذه الحاصل يدل على التأكيد وكذلك تكرر الطالب ونحو ذلك وصلاة التراويح فيها أنواع من ذلك فلا ريبه في أنها سنة مؤكدة والله تعالى أعلم انتهى.

### ﴿سؤال ورد من الديار المصرية على الشيخ الامام وهو بالشام﴾

الشخص يحب النوع من العبادة من قيام ليل أو نحوه وجاء لثواب الله عنده باعث شديد على ذلك يمارضه فيه مانع الكسل وحسب الراحة ونفسه تمنيه من وقت إلى وقت فلا ينهض ذلك الباعث الذي دفع مانع الكسل إلا بأن يضيف إليه باعث الرياء والسمعة فان لم يصفه فلا يحصل منه تلك العبادة أبداً ، وإن أصاب الباعث الديني الباعث الدنيوي وقسمت العبادة فكل يحمل له ايقاعها بمجموع الباعثين وسيلة الى ظهور أثر الباعث الديني أو يحرم أو يفرق بين قوة أحد الباعثين على الآخر أولاً ؟ والقرض أن الباعث الدنيوي أيضاً لو انفرد لما أثر وهذا السؤال ليس هو المقصود والغزالي في الحقيقة ربما أشار اليه وإنما المقصود ما وراءه وهو أنه إذا كانت هذا الفعل حراماً ولكن مراعاة ذلك الفاعل أنه إذا أضاف الى الباعث الديني الباعث الدنيوي أو انفرد بفاعته الدنيوي حتى وقع منه ذلك الفعل وتكرر مرة ومرة حصل له من الادمان ما يزيل عنه الكسل الذي كان مانعاً من تأثير الباعث الديني في الفعل فتتبع العبادة بعد ذلك خالصة لوجود المقترض الذي كان موجوداً قبل ابتداء العمل وزوال مانع الكسل الذي كان

مقارناته في الاول فهل له أن يفعل تلك العبادة مع قصد الرياء وسيلة <sup>(١)</sup> إلى وقوع الفعل الذي لا يقدر على جذب نفسه إليه إلا بالرياء الذي لا يقدر على الوصول إلى العبادة إلا بجعله سابقاً ومقدمة له وهذا قصد جميل ومالا يتوصل إلى العبادة إلا به عبادة ولا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلم « لا يأتي الخير بالشر » أن الشر لا يأتي بالخير وفي كلام بعضهم الرياء فطره الا خلاص ، أو يكون حراماً والمستول ايضاح ذلك بما يشفي الغليل فان السائل عن ذلك قصد تقليدكم في العمل بما تقولونه .

**الجواب** ❦ أما المسألة الاولى التي قال انها ليست هي المقصود فينبغي أن تحرر ونقطع بالجواز في ذلك وعدم التحريم لأن الايقاع بمجموع الباعثين على جهة الوسيلة يحقق قصداً ثالثاً وهو التوصل وهو غير كل واحد من الباعثين اللذين أحدهما حرام والحرام هو العمل به أو هو مع العمل فانه بمنزلة من القصد المتجاوز عنها وانما يحرم عند الانضمام وشرطه أن يكون هو الباعث اما وحده أو يكون هو الغالب ؛ وقد يقال انه ولو كان معدوماً يحرم أيضاً لعدم الاخلاص ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم فيمن تصدق لله ولصلة الرحم « لا حتى يكون لله وأبس للرحم منه شيء » أما هنا اذا استحضر المصل الباعثين وتقارنا عنده وقصد التوصل بالفعل إلى اخلاص الباعث الديني كان الباعث على الفعل حينئذ هو ذلك القصد الثالث وهو قصد خالصه تعالى والعمل انما وقع به فقط ووقوع الباعثين في طريقه لا يضر اذا لم يقع الفعل بمجموعهما ولا بكل واحد منهما ولا بالباعث الدنيوي وحده ولا بالباعث الديني الاول وحده وانما وقع بالباعث الاخير وهو أمر ديني لادنيوي فينبغي أن يتنبه لذلك وهو أغنى ما تكلم الفزالي فيه من تساوي الباعثين وترجيح أحدهما واذا علم الشخص من عاداته اندفاع الباعث الدنيوي بعد ذلك بتأكد القول بالحل وعدم التحريم .

( وأما السؤال الثاني ) على تقدير تسليم أن ذلك الفعل حرام فسؤال ضعيف لانه اذا قال بالتحريم بعد قصد التوصل كيف يتردد فيه هنا ولم يرد شيء آخر الا قوة التوصل بالعبادة وليس فيه الا قوة التوصل ولا ينهض في دفع ما فرغ عليه من التحريم نعم اذا تقاوم الباعثان ولم يحصل قصد ثالث وحصل عند العلم بالعادة يظهر القول بالحل ويقال انما منعنا في المقام الاول لعدم صحة القصد وههنا صريح ، ونحن قد بينا أن هذا القصد الثالث حاصل في المقام الاول

بدون المادة . وان لم يحصل فينبغي أن يتنبه السالك له حتى يحصله فتحصيله بما نبهنا عليه سهل . فالذي أراه في كلتا الحالتين الحل وعدم التحريم وأن لا يترك العمل خوف الرياء أصلاً لأنه ترك مصلحة محققة لمفسدة موهومة ، وكثير من الاعمال تكون مشوبة ثم تصفو بل أكثر الأشياء هكذا كل من خاض بأمر لا بد أن يختلط فيه الغث بالسمين ثم ينتقى ويتصفى إلى أن يصفو ولهذ أقول سعيان طلبنا العلم لغير الله فأبى يكون الا لله وان كان بين العلم والصلاة فرق لأن العلم وان كان لغير الله يحصل به فائدة وهي النفع المتمدنى بخلاف الصلاة لكن الصلاة ونحوها من الاعمال البدنية انقياد<sup>(١)</sup> البدن لها فى أول الامر كما ينبغي صعب فينبغى الا مان عليها مع معالجة القلب فى الاخلاص فيصل اليه ان شاء الله بتوفيقه ولو قطعنا السالك فى أول أمره الا عن الخالص لا تقطع خير كثير ؛ ويكنى من هذا السائل سؤاله هذا فلذلك بدل على حسن قصد اذ من بعد عن العبادة حتى يصح له الاخلاص فاته خير كثير وتعود بدنه الاعمال وجرى على أسوأ الاحوال فسيروا الى الله عرجاً ومكاسير فان انتظار الصحة بطلالة وترك العمل خوف الرياء وقولهم الرياء مغفرة الاخلاص اشارة الى هذا المعنى بل أنا أقول هذا المعنى الذى نهى عليه من المعنى الثالث . انه لا رياء أصلاً لان الرياء انما وقع بذلك المعنى الثالث وحده ولا ينبغي للسالك أن يوقفه عن العمل ما يلقاه فى كلام الفزائى وغيره من ذلك الكلام لأن ذلك الكلام صحيح بالنسبة الى من يقدر على الاتيان بالعمل صحيحاً أما اذا دار الامر بين العمل مع ما يشوبه وترك العمل مع ما يشوبه أو<sup>(٢)</sup> بلا شك فان الشيطان والنفس والهوى والدنيا بالمرأى نجر القلب والبدن الى ما فيه هلاكهما والبطالة تعينه على ذلك فاذا عمل عملاً صالحاً ودع أن يكون مشوباً كان سابقاً لمن يرصده فلا بد أن ينصره الله عليه ويمنه وقه فى الاعمال أمرار يرجى بها صلاحه فنال العمل مثال السبيكة الذهب فيها عيب ان رميتها لاجل عيبها لم نجد سبيكة خالصة وإن استعملتها وصفتها مرة بعد أخرى حصلت منها على صفوتها ؛ ومن انتظر فى سفرته رفيقاً صالحاً ربما يعوق سيره فليرافق من اتفق ويستعين الله عليه والله اعلم . وهذا الذى ذكرته من التنبيه على المعنى الثالث هو بحسب ما قاله السائل لما قال بمجموع الباعثين وسيلة فنصب وسيلة على المفعول لاجل ما اقتضى ذلك أن آلة العمل الوسيلة . وهى مغايرة للثنتين . فهذه المسألة لم يتكلم فيها الفزائى ولا غيره ممن وقفت على كلامه ، وان كان ذلك غير مقصود السائل فلا يضر لانه حدث منه

(١) فى الأصل ( انقياد ) غير منقوطة . (٢) كذا والفرض ظاهر



توليد مسألة أخرى فيها تخلف فيجب النظر فيها ولا تهمل ، وإذا كان لنا طريق  
فقهى في التوسعة على عباد الله في طرق الوصول إلى الله كان أولى من التعجب ،  
والذى تكلم فيه الغزالي وغيره إنما هو إذا اجتمع الباعثان ولم ينظر المالك  
إلى شيء آخر بعد أن قرر أن الله الذى لم يرد به إلا الرياء سبب للمقت والعقاب  
وإن الخالص لوجه الله سبب الثواب وإن المشوب ظاهر الأخبار تدل على أن  
لا ثواب له وليس تخلو الأخبار عن تعارض فيه ، والذى يتقدح فيه أن الباعثين  
أن تساويا فلا له ولا عليه وإن كان باعث الرياء أغلب فهو مقتضى للعقاب  
والعقاب فيه أخف من عقاب العمل الذى تجرد للرياء سبب للمقت والعقاب  
فصحيح والعمل حينئذ فاسد لعدم النية فإن الرياء إذا تجرد لم تصح النية  
فلذلك تبطل ويحصل المقت والعقاب لما فيه من الاستخفاف بالعبود ،  
ولا نقول أن ذلك عبادة لغير الله ، ولو كان كذلك كان شركاً  
ظاهراً لا خفياً ولا نقول إن الرياء لذاته اقتضى ذلك من غير نظر إلى استلزامه  
ما ذكرناه لأنه لم يرد على ذلك دليل من الشرع لأن قوله تعالى ( إراءون ويعلمون  
الماعون ) وقوله ( إراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا ) وقوله ( رياء الناس  
ولا يؤمن بالله ) كل ذلك في كفار أو منافقين . ولكنه دل على أن الرياء صفة  
مذمومة فالتحريم والافساد إنما أخذناه بالطريق التى قدمناها والمقت تصوره  
بصورة مزورة وإذا قال مالا يفعل تعرض للمقت فعمله مالا لروح له أولى بالمقت  
وأما أن الخالص لوجه الله سبب للثواب فصحيح والمراد صحته واعتباره فإن  
الثواب إلى الله تعالى . وأما ما ذكره في المشوب في الثواب وفيه فلم يتعرض  
فيه لصحة العمل أو فسادده والظاهر الصحة ، ونصب التردد في الثواب وعدمه  
معها ، ويحتمل أن يأتى خلاف في الصحة وذلك يؤخذ من كلام الفقهاء من  
قولهم إذا نوى المتوضىء التبرد مع نية رفع الحدث صح وضوؤه والجامع بينهما  
أن نية التبرد ليست عبادة وقد ضاعها إلى العبادة ولكنها ليست مذمومة بخلاف  
الرياء فهي ثلاث مراتب ( أحدها ) نية عبادتين كغسل الجنابة والجمعة وفيها  
خلاف والإصح الصحة والتحية مع عبادة أخرى ولا خلاف في الصحة لأن  
التحية ليست مقصودة لذاتها بخلاف الغسلين . ( والثانية ) عبادة مع مالمس  
بعبادة ولا مذموم كالتردد . ( والثالثة ) العبادة مع الرياء ويظهر في هذه الحالة  
أن قصد العبادة أن قوى صح وأجره دون أجر الخالص وإن ضعف أو تساوى  
احتمل أن يقال بالفساد رأساً لعدم الجزم بالنية واحتمل وهو الأقوى أن يقال

بالصحة لان قصد شيئين ممكن فقصد العبادة والرياء قصد شيئين بالفاء من الآخر .  
وقد يقال من يمنع التعليل بمعتين انه لا يتصور أن يكون الباعث الا واحداً ففى  
ساوى أو ضعف بطل التعليل به فيبطل العمل لكن هذا عندنا ضعيف ، ويجوز  
أن يكون للفعل الواحد باعثن وأ كثر وسع بهما ، ومن الدليل من جهة الشرع  
على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة  
يتزوجها فمجرته الى ما هاجر اليه » فقوله صلى الله عليه وسلم « الى ما هاجر اليه » عام يشمل الواحد وما  
فوقه فاذا كان الذى هاجر اليه متعددا اقتضى الحديث حصوله سواء كان عبادتين أو  
عبادة وغير عبادة لكن يتفاوت الاجر بحسب ذلك ومع القول بالصحة يمتنع المقاب فان  
المقاب انما يكون على حرام ومع الصحة يمتنع القول بالتحريم فى العبادات وقد  
قدمنا العمل من حيث ذاته وانما اقتضاه من حيث استلزامه لعدم النية وذلك  
انما يكون اذا تجرد ، وقوله تعالى ( ولا يشرك بعبادة ربه أحدا ) معناه لا يقصد  
بهما العبادة ولا شك أنه لو قصد هما بالعبادة كان شركاً وكذلك قوله « أنا أغنى  
الشركاء عن الشرك من عمل عملاً الى ولشريكى فكله لشريكى وليس لى منه شيء »  
محمول على هذا المعنى أيضاً . أما اذا قصد العبادة قصداً صحيحاً ووقع مع ذلك  
أن يراه الناس وان سمى شركاً خفياً فليس بشرك حقيقى ولا مانع من صحة العبادة  
ومن ادعى ذلك فعليه أن يأتى بدليل من الشرع صحيح والآثار التى وردت  
فى ذلك كلها إنما تقتضى منافاته للاخلاص وكلامى الآن انما هو فى الصحة فقد  
تكون العبادة صحيحة وليست بخالصة وان الرجل ليعمل الصلاة وما كتب له  
منها نصفها فلها ربعها خمسها سدسها سبعها ثمنها تسعها عشرها فكذا يحصل ذلك  
بتفاوت الخشوع يحصل أيضاً بتفاوت القصد الاصلى الذى لا يمنع من صحة القصد  
الذى به تصح الصلاة ، ومن الدليل لذلك أن اراءه الشخص عمله للناس قديكون  
لمقاصد كثيرة لا يلزم منها عدم الأصل المقصود من العبادة ألا ترى أن الرمل  
قصد فيه أن يرى المشركون قوتهم وقوله صلى الله عليه وسلم أو الصحابة « هذا  
الجمال لاجمال خير » وقوله صلى الله عليه وسلم « ان هذه لمشيئة يفيضها الله الا  
فى مثل هذا الموضع » وقول الصحابى أبيض شهوته فى الحلال وله فيها أجر قال  
صلى الله عليه وسلم « أرايت لو وضعها فى الحرام لم يكن عليه فيها وزر » الى غير  
ذلك من الأحاديث ، ولو كان الفعل من شرطه أن يقع بملة واحدة أمكن النظر  
فى ذلك لكن الفعل يقع لأشياء كثيرة قال تعالى ( انا فتحنا لك فتحاً مبيناً  
ليفتقر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً

وينصرك الله نصرًا عزيزًا ) فهذه أربعة أشياء فعل المفتح لها وكثير من القرآن .  
والسنة كذلك يكون المقصود بالقول فيها أموراً كثيرة فعملنا صحة قصد الشخص  
فعلاً لأمر . ثم يجب النظر في تلك الأمور فإن كانت كلها صالحة فليس لها أجر  
وان كان بعضها صالحاً وبعضها غير صالح فإن كانت متضادة بطلت ، وليس كذلك  
ما نحن فيه وان كانت غير متضادة وجب علينا توفية كل واحد حكمه ولا يظلم ركن  
أحداً فيرتب على الصالح ماله من الاجر ويهمل غير الصالح مباحاً كان أو مكروهاً  
فإن لم من غير الصالح ابطال الصالح أبطلناه كما قلنا فيما اذا تجرد الراء . واعلم  
أن الحرام لا يجوز التوسل به الى شيء أصلاً ولو كان قصد الراء على الاطلاق من  
قبيل المحرمات لم يقل ذلك فيه وانما حرف المسألة أن التحريم عارض بالمسبب  
الذي قدمناه فصورة العمل والقصد مشتركة بين الحرام وغيره فاذا صح التوسل  
بها لم تكن محرمة ولا يكون التوسل بها توسلاً بالحرام بخلاف الحرام ونحوه مما  
علم تحريمه بعينه أعني لأن عرض له ما يقتضي تحريمه في بعض الاحوال . ومما  
يدل على جواز بواعث في الفعل الواحد قوله صلى الله عليه وسلم « يكفل الله  
للمجاهد في سبيله ان توفاه ان يدخله الجنة أو يرجعه سالماً مع ماله من اجر  
أو غنيمة » فيؤخذ منه جواز أن يقصد المجاهد ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم  
« من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله » لا ينافي ذلك بل يشبهه بعدومه  
فن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولم يقصد أمراً آخر فهو أعلى المراتب ومن قاتل لذلك  
وقصد منه الغنيمة جاز أيضاً من اطلاق الحديث وإن كان أقص من الاول وإنما  
يحرم الثواب إذا لم يقصد إلا المغم أو أمراً دينياً كما جاء في الكلام إنما قاتلت  
ليقال فانظر كيف جاء باننا التي هي للحصر ، هذا كله فيما إذا لم يكن الا مجرد  
الباعثين أما اذا فرض كما في السؤال من حدوث باعث آخر وهو التوسل بالعمل  
الى رفع الباعث الديني فلا شك أن هذا باعث ديني خالص مسوغ للفعل من  
غير شبهة ومع ذلك لا أقول ان العمل خالص من كل وجه لوجود الباعث الديني  
فيه من حيث الجملة حتى يصفو عنه . وقد وقفت على أسئلة سألتها الشيخ  
شهاب الدين السهروردي رضى الله عنه . السؤال الثاني منها مع الاعمال  
يدخله العجب ومتى ترك الاعمال يخلد الى البطالة . قل الجواب  
لا يترك الاعمال ويدأى العجب بأن يعلم أن ظهوره عن النفس وكلما لم يباطنه  
خاطر العجب يستغفر الله ويكره الخاطر فانه يصير ذلك كفارة خاطر العجب  
وهذا لا يدع العمل زائلاً . وهذا الذي قاله شهاب الدين يشبه ما قلناه من وجه

دون وجه، أما شبهه إياه فمن جهة أن العجب يفعله كالرياء ولم يسمح له بترك العمل كما قلناه وأما عدم شبهه فإن العجب لا يصاد النية كما يصادها الرياء لو انفرد فمن هذه الجهة لا يلزم من احتمال العمل مع العجب احتمال مع الرياء . ووقفت على كتاب تحفة البصرة في السؤالات العشرة تصنيف الشيخ الإمام العلامة محمد الدين البغدادي قال في الباب الرابع منه في قوله تعالى (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) إن الإنسان في ابتداء أمره يريد الدنيا فحسب إذا أبغظه الله من سنة الثغلة وذكره حب الوطن الأملى وأسمعه قوله (ارجئني إلى ربك راضية مرضية) تذكر الميثاق وعرف الوفاق فظهر في قلبه حسرة بما فرط في جنب الله ورفم إلى الحضرة وتاب فتختلف حينئذ أحوال الأشخاص فمنهم من يظهر فيه طلب الآخرة الذي هو من خصائص القلب مع بقاء طلب الدنيا وداعية الآخرة فلا يطلق عليه اسم الإرادة وإن كانت له إرادة الدنيا والآخرة بل يقال له الممتنى ولا يصح منه الطلب في الدين فإن الدين ليس بالتمنى فلا يجزئ عيشه ولا يطيب قلبه ولا تستريح نفسه وإنه كلما أقبل على الدنيا انغص عليه عيشه تمنى الآخرة وكما أقبل على الآخرة كدر عليه غم الدنيا سر به فيبقى لآلئ العير ولا في التغير يريد ما بين ذلك ومنهم من يظهر في قلبه طلب الآخرة ظاهراً ينبغي من قلبه سائر الدواعي المختلفة الظاهرة ولا يكون لهم هم إلا هم الله كما ظهر لنبينا ﷺ حين أنزلت آية التخيير فإذا غلب عليه هكذا داعية الحق والدار الآخرة صح أن يطلق عليه اسم الإرادة وحينئذ يحصل له حمن استعداد قبول تأثير الشيخ . وأطال الشيخ محمد الدين في ذلك والمقصود لنا منه مآذركم في الداعيين وإشارته إلى أنه لا يترك العمل بتعارضهما كما قلناه ؛ وفي قوت القلوب عن أبي سعيد العمل بلا إخلاص خير من ترك العمل والإخلاص ومن الأدلة في هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم «أسلفت على ماسلف لك من خير» على أحد التأولين فيه وهو التعليل أي لأجل ماسلف لك من خير لقوله تعالى (على ما هداكم) فإذا كانت تلك الأعمال لما فيها من النفع وقعت صاحبها مع الكفر حتى أتته منه إلى الإسلام فما ظنك بأعمال صالحة مع الإسلام حالها شوب بضمحل بعد حين ؛ وهذا كله في المبتدئ أما المنتهى أو المتوسط فلا يحتاج إلى ذلك ولا يقع له إن شاء الله لأن له من القوة بالله ما يدفع عن قلبه وإنما المبتدئ ضعيف إن منعه عن العمل حتى يخلص قل السالكون وانقطعت الطريق وبقيت قلوب أكثر الخلق على كدرها واستولت الشياطين عليها فليفتح لهم باب يدخلون فيه

الى الخير والله رفيقهم ومعينهم ليحق الحق ويبطل الباطل ويعصى السرائر ويظهر ما أمكنه في تلك المعادن ويخرج الخبيث وينصع الطب وينوكل على العزيز الرحيم .  
وقد رأيت أن أجمع الكلام وأخلصه وأقول في الجواب هنا مسائل : أحداها المقصود بالسؤال فيمن تقاوم عنده الباعث الدنيوى والباعث الدينى وأراد العمل بها وسيلة الى ظهور الباعث الدينى وعلم من عادته ذلك فهذه أربعة أمور فيستحيل معها القول بالتحريم لجوابى لهذا المسترشد نفعه الله أنه لا يترك العمل ويجاهد نفسه في دفع الباعث الدنيوى والا فهو معمور بالثلاثة ، ومحل هذا الكلام فى نوافل العبادات كقيام الليل ونحوه أما السنن التى نص الشارع على خصوصاتها فهي آكد نموذج ناله من تركها وأما الفرائض فأعظم وتركها يحرم صلاة كانت أو غيرها حتى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فهذا جوابى لمن قصد تقليدى فى العمل بما أقوله والله ينفرد لى وله ، ولو فقد الرابع وهو علم عادته ووجدت الثلاثة الأولى لجوابى كذلك لأن إرادة العمل بها لأجل الوسيلة خالص لله فإذا فرض قصد ذلك انقطع أثر الباعثين المتقاومين ديننا ودنيا وصار الباعث هذا الثالث وهو دينى خصب فيستحيل القول بالتحريم . وهذا بحسب ما فرضه السائل فى الاستفتاء ودل عليه كلامه قصده أو لم يقصده وهى مسألة دقيقة لم أر أحدا تعرض لها ، وشرطها أن يتحقق عنده ذلك الباعث الثالث بأن يجد من نفسه اتباعا من ذلك التوسل وشهوة لدفع الباعث الدنيوى وقصدا لاجابتها فيما انبعثت اليه من ذلك ولا يكفى أنه يقول بلسانه انه يقصد التوسل ولا انه يختار أنه يحمل فى قلبه ذلك الى أن يوفقه الله اليه ، ولو لم يتحقق عنده هذا الثالث وانما وجد عنده الباعثان المتقاومان وهو الذى قال السائل فى استفتاءه انه ليس هو المقصود ، والذي أقوله فيه أيضا أنه لا يترك العمل ولا يحرم سواء أنساوى الباعثان أم قوى أحدهما أيأما كان لأن فرض المسألة حصول الباعث الدينى واجتماع البواعث على الفعل الواحد ليس بممتنع بل هو ممكن واقع عقلا وشرعا وحسبا فيحصل له عملا بقوله<sup>(١)</sup> صلى الله عليه وسلم « فهجرتك إلى ما هاجر اليه » ويصح ذلك العمل لكن ثوابه أنقص من ثواب المحلص ، وليس كل ما فقد الاخلاص فيه يفقد الثواب فيه بل نقول ذلك أم مخلص فيه من الجهة الدينية فيتاب عليه من تلك الجهة وإن شابه نقص لا اختلاطه بالدنيوى ، وإنما يحبط العمل بالكلية إذا لم يكن إلا الباعث الدنيوى وليس حبوط العمل حينئذ لتحريم

(١) فى الأصل « فقول » .

الباعث الديني لذاته بل لمدم النية الصحيحة فيتجرد العمل عن النية فيسكون باطلا ويصير العامل به بلا نية كالمتخف بعبادة الله محموتا لتلبسه وتزويره ، وإذا كان من يقول مالا يفعل محموتا فمن يصور نفسه في صورة من يفعل بلا فعل أشد مقنا فمن هنا حرم الرياء والا فالرياء قد يكون في الأمور الدينية فلا يكون حراما وقد يكون في الأمور الدينية لأغراض صحيحة مع النية الصحيحة فيكون جائزا بل مطلوبيا كإظهار صدقة القرض وإراءة المشركين القوة بالرمل والتبخر بالحرب وغير ذلك فالعمل الذي لم يرد به إلا الرياء حرام لما قلناه على الصورة التي قلناها والعمل الذي خالطه الرياء ناقص والتوسل به كالتوسل بالحرام فإنه لا يحل التوسل بشرب الخمر إلى أمر ديني أن تخيل ذلك ، والفرق أن الخمر حرام في نفسها والرياء تحريمه لما سبق ففي حالة المخالطة لم يتحقق تحريمه ويصير مما تخالطه العبادة من الأمور الناقصة التي ليست حراما وقد نص الفقهاء على صحة وضوء من قصد رفع الحدث والتبرد معه وقصد التبرد من الأمور الدينية ليس عبادة ولم يفرقوا بين أن تكون نية التبرد أقوى من نية رفع الحدث أو بالعكس فكذا قصد الرياء مع قصد العبادة وإن كان قصد الرياء مذموما وقصد التبرد ليس مذموما ولكنهما اشتراك في عدم العبادة ولم يلزم من ذلك مضادة النية الصحيحة . وقد تضمن هذا الكلام مسائل كنا قصدنا أفراد كل مسألة ثم انجز ترتيب الكلام إلى ذكره هكذا ، ومن تمام الكلام فيه قول السائل إذا كان هذا الفعل حراما ولكن من عادته كذا فهل له أن يفعل ، وأحاشى السائل من هذا السؤال فإنه متى سلم التحريم لم يكن له ذلك ويصير كمن تخيل أن يشرب الخمر ليقوى على العبادة فهذا لا سبيل إليه . والتوق ما قدمناه من أن ذات الرياء من حيث هو منقسمة والتحريم عارض لها كما يعرض للأمور المباحة بحيث يجوز الإقدام معه لا نقول أنه حرام لكنه ينقص العبادة عن درجة السكالات والغزالي وغيره ممن تسكفوا في ذلك لم يقولوا بالتحريم وإنما حكموا في الثواب وعدمه وكلامهم يقتضي الصحة ما لم يتجرّد الرياء ، ولكن مع الصحة قد يحصل الثواب وقد لا يحصل وأنا أقول أنه يصح ويناب ما لم يتجرّد قصد الرياء والله اعلم . كتبته على بن عبد الكافي المبكي .

### ﴿مسألة في الجمع بين الصلوات﴾

قال الشيخ الإمام رحمه الله الجمع بين الصلوتين الظاهر والمصر تقدما يوم عرفة للحاج ، والمغرب والمشاء تأخيرا لهم بمزدلفة قال به جميع المسلمين ، وفي السفر

قال به أكثر العلماء خلافاً لأبي حنيفة والختار عندنا جواز له ثبوت الاحاديث الصحيحة به صريحاً لا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلُ، وبالطَّرِقال به كثير من العلماء مالك في المغرب والمشاء وكذلك أحمد وقال به الشافعي فيها وفي الظاهر والعصر، والختار منعه لثبوت حديث صحيح فيه، والجمع بالمرض قال به طوائف من الفقهاء، وبالألوح والريح ونحوهما قال به بعض من قال بالجمع بالطر، والجمع بالعدر الخفيف بشرط أن لا يتخذ ذلك عادة قال به ابن سيرين فيما حكاه ابن المنذر وغيره وحكى قريب منه عن أبي إسحق المروزي وابن خزيمة ولم يصح لآعن هذا ولا عن هذا، وأما بغير عذر فلم يقل به أحد والله أعلم. كُتِبَ عَلَى السَّبْكِ فِي الثَّانِي وَالْعَشْرِينَ مِنَ الْمَحْرَمَةِ اثْنَتَيْنِ وَخَمْسِينَ وَسَبْعِينَ بِالْعَادِلِيَةِ بِدِمَشْقٍ اُنْتَهَى .

### ﴿باب صلاة الجمعة﴾

﴿مسألة﴾ في السعي إلى الجمعة وهو التأهب لها والاشتغال بأسبابها والمشي واجب على الفور وجوباً مضيئاً وليس على التوسعة كغيرها من الصلوات لقوله تعالى ( فاسموا ) والمعنى فيه تعظيم الجمعة على غيرها من الصلوات فضخت بوجوب السعي إليها من أول الوقت قصداً، وغيرها من الصلوات وإن قيل بوجوب الجماعة وإتيان المسجد فانما تجب وجوباً موسماً وهو وجوب الوسائل لا وجوب المقاصد بخلاف السعي إلى الجمعة فانه واجب وجوب المقاصد، وقوله ( وذروا البيع ) أي المفوت للسعي ولا تقول المفوت <sup>(١)</sup> للجمعة، وإنما قلنا هذا لأننا لو قلنا السعي غير واجب لعينه بل المقصود عدم تفويت الجمعة لكان هذا استنباطاً عن النهي عن البيع لتفويت السعي، ويدل عليه اقتران الكلام وأيضا فانه لا يبطل النص ولكن يخصه وهو أسهل من الأول يجوز على أصح القولين، وينبئ على هذا البحث أن البيع في الجامع لا يحرم وكذا في الطريق وإن البيع في بيته حرام بل الجلوس وعدم الاشتغال بشيء حرام لما قلنا أن السعي على الفور والله أعلم.

﴿مسألة﴾ سئل عنها الشيخ الإمام رضي الله عنه في المسجونين بسجن الشرع وهم أكثر من أربعين هل يجوز لهم أن يقيموا من بينهم اماماً يخطب بهم ويصلي بهم الجمعة والاعیاد .

﴿اجاب﴾ رحمه الله تعالى لا يجوز لهم إقامة الجمعة في السجن بل يصلون ظهراً لانه لم يبلغنا أن أحداً من السلف فعل ذلك مع أنه كان في السجن أقوام من العلماء المتورعين والغالب انه يجتمع معهم أربعون وأكثر موصوفون

(١) في الاصل « ولا يفوت المفوت » .

بصفات من تعتقد به الجمعة فلو كان ذلك جائزاً لعملوه ، والسر في عدم جوازها ان المقصود من الجمعة إقامة الشعار ولذلك اختصت بمكان واحد من البلد اذا وسع الناس اتفاقاً وكأنها من هذا الوجه تشبه فروض الكفایات ، ومن جهة انه يجب على كل مكلف بها اثباتها فهى فرض عين ، وقد نقل عن الشافعى رحمه الله قول انها فرض كفایة وغلطوا قائله لما اشتهر انها فرض عين ، وعندى يمكن حمل ذلك النقل على ما اشرت اليه بأن فيها الامرين جميعاً ( أحدهما ) قصد اظهار الشعار وإقامتها في البلد الذى فيه أربعون وهذا فرض كفایة على كل مكلف في تلك البلد وعلى كل من حواها ممن يسمع النداء منها اذا كانوا دون الأربعين ، ( والثانى ) وجوب حضورها وهو كل من كان من أهل الكمال من أهل ذلك البلد ومن حوالها ممن يسمع النداء اذا لم يمكنه إقامة الجمعة في محله ، واذا عرفت أن المقصود بها ذلك والسجن ليس محل ظهور الشعار فلا تشرع إقامتها فيه ولعل لذلك لم يقمها النبي صلى الله عليه وسلم بمكة قبل الهجرة وإقامها أبو امامة أسعد بن زرارة بالبقيع بقية الحصيات من ظاهر المدينة والظاهر أن ذلك كان بأمره صلى الله عليه وسلم واعا يأمر بها ولا يفعلها لما قلنا من المعنى ، والسجن ليس محلاً لإقامتها لامرئین ( أحدهما ) عدم ظهور الشعار . ( والثانى ) انه تعطيل إقامتها في بقية البلد اذا كانت لا تحتل جمعيتين ، وما عطل فرض الكفایة بمنع منه فعدم الجواز اذا كانت البلدة صغيرة لهاتين علتين وكل علة منهما كافية لهذا الحكم ولو أن أربعين اجتمعوا في بيت لا يظهر فيه الشعار وعجلوا بالخطبة وصلاة الجمعة قبل الجمعة التى تقام في البلد في الشعار الظاهر لم أر ذلك جائزاً لهم لما ذكرته من علتين واذا كانت البلدة كبيرة والجامع الذى لها لا يسع الناس وكانت بحيث يجوز إقامة جمعة أخرى فيها على ما ذكر الروايات وغيره من المتأخرين فأقام أهل السجن الجمعة أو أهل بيت لا يظهر فيه الشعار فأقول ان ذلك لا يجوز أيضاً لاحدى علتين وهى أنه ليس محل إقامة جمعة فهى غير شرعية والاقدام على عبادة غير مشروعة لا يجوز . وقد ظهر أنه لا يجوز إقامة الجمعة في السجن سواء أضاف البلد أم اتسع سواء أجوزنا جمعيتين في بلد اذا ضاق أم لم يجوز ولذلك لم نسمع بذلك عن أحد من السلف . اذا عرف هذا فأهل السجن يصلون ظهراً وهل يستحب لهم الجماعة ؟ وجهان أصحهما نعم وعلى هذا يستحب لهم إخفاؤها وجهان أصحهما لا والنسب أنه يستحب الاخفاء لان الجماعة في هذا اليوم من شعار الجمعة وان كان لا تهمة على



هؤلاء أما المذوون الذين نخشى عليهم من التهم فيستحب لهم الإخفاء طمأ  
 وانما يصلون الظهر بعد فراغ جمعة البلد وأما العيد فيستحب لهم صلاته وأما  
 خطبته ففي استحبابها نظر لما أشرت إليه من الشعار ولم أنظر فيه فيحتاج الى  
 كشف وتأمل والله أعلم . كتب في جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين . ومما  
 لحظناه من محض فرض الكفاية يظهر تحريم السفر على أحد القولين قبل الزوال المفوت  
 للجمعة وإن كان وقتها لم يدخل بخلاف بقية الصلوات ، ولقد كنت استشكل ذلك ولا  
 أمضي لمن يقول إن الجمعة متعلقة باليوم وأقول كيف نجب الوسيلة قبل وجوب  
 المقصد حتى ظهر لي هذا المعنى وذلك أن إقامة شمار هذا اليوم بهذه الصلاة  
 متعاقب باليوم وانما يتوقف على الزوال وجوب الصلاة وصحتها ولهذا يستحب  
 التكبير لها ومساأل أخرى تتخرج على هذا انتهى .

### ❦ الاعتصام بالواحد الاحد من اقامة جمتين في بلد ❦

❦ مسألة ❦ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : اقامة جمتين في بلد لم  
 أر لها ذكراً في كلام الصحابة رضوان الله عليهم الا ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة  
 في مصنفه قال حدثنا عبد السلام بن حرب عن القاسم بن الوليد قال قال علي  
 رضي الله عنه لا جمعة يوم جمعة الا مع الامام . وقال أبو بكر بن المنذر روينا  
 عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول لا جمعة الا في المسجد الأكبر الذي  
 يصلي فيه الامام ، ولم أر جواز جمتين في بلد عن أحد من الصحابة قولاً ولا فعلاً  
 وروى ابن أبي شيبة عن عبد الله بن ادريس عن سعيد عن عطاء عن أبي ميمون  
 عن أبي رافع عن أبي هريرة انهم كتبوا الى عمر رضي الله عنه يسألونه عن الجمعة  
 فكتب جمعوا حيث ما كنتم ، وليس في هذا الاثر عن عمر رضي الله عنه تعرض  
 للتعدد وانما فيه اجازته الجمعة في أي مكان كان من القرى والمدن . وروى ابن  
 أبي شيبة عن غندر عن شعبة عن معوية عن ابراهيم قال لا جمعة ولا تشريق الا في  
 مصر جامع . وعن أبي معاوية عن الأعمش عن سمع بن عبيدة عن عبد الرحمن  
 السلمي عن علي رضي الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة الا في مصر . وهذا مما الاول  
 يقتضي الحكم بصحة ذلك عن علي رضي الله عنه وإن كان سفيان رضي الله  
 عنه أيضاً مدلساً لكنه جليل وروايت في علل الحديث التي رواها الأثرم عن أحمد  
 قلت لابي عبد الله وروى أبو اسرائيل شيئا غريباً فقال أبو عبد الله نعم لا جمعة  
 ولا تشريق الا في مصر جامع وهذا من أحمد يقتضي التوقف في تصحيحه وعلى  
 تقدير صحته فهذا اختلاف بين عمر وعلي رضي الله عنهما في اشتراط المصر

وليس في كلام أحد منهما تعرض للتعدد ففي كلام على المتقدم ما يقتضى منعه .  
وقال أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا هشيم عن عبد الحميد عن جعفر عن أبيه قال كان  
عبد الله بن رواحة يأتي الجمعة ماشياً وإن شاء راكباً . حدثنا أبو عبد الرحمن  
المقريء عن سعيد بن أبي أيوب قال حدثني الوليد بن أبي الوليد قال رأيت  
أبا هريرة يأتي الجمعة من ذي الحليفة ماشياً . حدثنا شريك عن مختار بن أبي  
غسان عن أبي ظبيان الحببي قال قال علي رضي الله عنه تؤتى الجمعة ولو حبواً .  
حدثنا وكيع عن هشام بن عروة قال أرسلت إلى عائشة بنت سعد أسألها عن  
الجمعة فقالت كان سعد على رأس سبعة أميال أو ثمانية وكان أحياناً يأتيها وأحياناً  
لا يأتيها . حدثنا عن أبي البختري قال رأيت أنساً شهد الجمعة من الراية وهي  
على فرسخين من البصرة . حدثنا رواد بن الجراح عن الأوزاعي عن واصل  
عن مجاهد قال كانت العصابة من الرجال والنساء يجمعون مع النبي صلى الله عليه  
وسلم فما أتون رجالهم الأمان المقدس . حدثنا هشيم عن عبد الحميد بن جعفر عن  
أبيه عن عبد الله بن رواحة كان يأتي الجمعة ما شيا فقلت لعبد الحميد كم كان بين  
منزله وبين الجمعة قال ميلين . حدثنا عبد الأعلى عن معمر عن الزهري أنهم  
كانوا يشهدون الجمعة مع النبي صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة . حدثنا وكيع  
عن جعفر بن برقان قلت للزهري عن من تحب الجمعة ممن كان هو قرب المدينة  
قال كان أهل ذي الحليفة يشهدون الجمعة . حدثنا محمد بن عدي عن ابن  
عوف قال كان محمد يسأل عن الرجل يجمع من هذه المزارف فيقول كانوا يجمعون  
من المزارف حول المدينة . حدثنا أبو داود الطيالسي عن أيوب بن عتبة عن  
يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال تؤتى الجمعة من فرسخين . حدثنا عباد  
ابن العوام عن عمر بن عامر عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمر  
أنه كان يشهد الجمعة في الطائف وهو في قرية يقال لها الرهط على رأس ثلاثة  
أميال . وقال عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين قال جمع أهل  
المدينة قبل أن يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل أن تنزل الجمعة وهم  
الذين سموها الجمعة فقالت الانصار : لليهود يوم يجتمعون فيه كل ستة أيام  
والنصارى أيضاً مثل ذلك فهل فلنجمع يوماً نجتمع فيه ونذكر الله تعالى ونصلي  
ونشكره أو كما قالوا فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوا يوم  
الجمعة العروبة وكانوا يسمون يوم الجمعة حين استمعوا إليه فذبح أسعد بن  
زُرارة لهم شاة فتعدوا وتمشوا من شاة واحدة ليلتهم فأنزل الله تعالى بعد ذلك

( إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسموا الى ذكر الله ) . اخبرنا عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء من أول من جمع قال رجل من بني عبد الدار زعموا قلت بأمر النبي صلى الله عليه وسلم قال فله . عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهري قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم مصعب بن عمير بن هشام الى أهل المدينة ليقرئهم القرآن فاستأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجمع بينهم فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس يومئذ بأمر ولكن انطلق يعلم أهل المدينة قال معمر وكان الزهري يقول حيث ما كان أمير فانه يعظ أصحابه يوم الجمعة ويصلي بهم ركعتين . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان يكون بالرهط فلا يشهد الجمعة مع الناس بالطائف وأما بينه وبين الطائف أربعة أميال أو ثلاثة . عبد الرزاق أنا معمر عن ثابت البناني قال كان يكون أنس في أرضه بينه وبين البصرة ثلاثة أميال فيشهد الجمعة بالبصرة . عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني سليمان بن موسى أن معارية كان يدعو الناس الى شهود الجمعة على المنبر بدمشق فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل كذا يا أهل كذا حتى يدعوا أهل قان وأهل قان حينئذ من دمشق على أربعة وعشرين ميلا فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل قان . عبد الرزاق عن محمد بن راشد أخبرني عبدة بن أبي لبابة أن معاذ بن جبل رضى الله عنه كان يقوم على منبره فيقول بأهل مرويا أهل دارة فرسهين من دمشق إحداها على أربعة فراسخ والاخرى على خمسة أن الجمعة لم تمسك وأن لا الجمعة الا معنا . عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال بلغنا أن رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم شهدوا بدرأ أصيبت أبصارهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعدة وكانوا لا يتركون شهود الجمعة فلا نرى أن يترك شهود الجمعة من وجد اليها سبيلا . عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبي كثير عن محمد بن عبد الرحمن بن شهاب عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال لا أعلم الا رفع الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قل من سمع الأذان ثلاث جمعيات ثم لم يحضر الجمعة أو قال لم يجب كتب من المنافقين . وذكر عبد الرزاق في ذلك أحاديث كثيرة . وسيأتي حديث الجمعة على كل من سمع النداء . وفي الترمذي عن ثور بن أبي فاخنة عن رجل من أهل قباء عن أبيه وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نشهد الجمعة من قباء قال ابو عيسى لا يصح في هذا الباب شيء ، وفي المحلى لابن

حزم عن قتادة قال زرار بن أوفى لاجمة من صلى في الرحبة سمعت أبا هريرة يقول ذلك .  
 ﴿ فصل ﴾ هذا ما اتفق ذكره من مذاهب الصحابة رضوان الله عليهم وتلخص  
 منه مذهب عمر رضي الله عنه أن الجمعة جائزة في كل مصر وقرية . ومذهب علي  
 رضي الله عنه أنها لا تجوز الا في مصر . ومذهب ابن عمر رضي الله عنهما أنها  
 لا تجوز الا في المسجد الذي يصلى فيه الامام ، وظاهره انه يشترط السلطان  
 واذا أخذنا بالاطلاق أئتنا هنا ثلاثة مذاهب مطلقة مذهبان في اشتراط السلطان  
 مطلقاً في القرية والمصر ، ومذهبان في اشتراط المصر مطلقاً مع السلطان وبدونه ،  
 وليس في ذلك تمريض للتعديد أصلاً ، ولكن ظاهره وظاهر العمل المستمر عدم  
 التعدد لحافظة من قدمناه على الاتيان اليها من بعد ، واشترط المصر يرد  
 التجميع في حوايا وهي قرية من قرى البحرين . وقد نقلوا في السيرة أن النبي  
 صلى الله عليه وسلم قدم المدينة يوم الاثنين فنزل بقباء وأقام في بني عمرو بن  
 عوف يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس وأسس مسجدهم وخرج فأدركته  
 الجمعة في بني سالم بن عوف فصلى الجمعة في المسجد الذي ببطن الوادي ، وهذا  
 ان صح يدل على أحد أمرين إما أن المصر ليس بشرط وإما أن الامام يصلى  
 الجمعة حيث كان وهو رأي عمر بن عبد العزيز ولعل المقصود أن تكون الجمعة في  
 محل ظهور الشعار ولا محل لذلك أعظم من محل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه  
 رضوان الله عليهم وعلو كلمتهم وكذلك محل خلفائه بعده ولم يكن النبي صلى  
 الله عليه وسلم يصلى الجمعة قبل الهجرة وإن أذن في فعلها بالمدينة لأن مدة في  
 ذلك الوقت كانت قريش مسئولين عليها والمقصود بالجمعة اجتماع المؤمنين كلهم  
 وموعظتهم . وأكمل وجوه ذلك أن يكون في مكان واحد لتجميع كلمتهم  
 وتحمل الآلة بينهم ، وحصل ذلك لهذا المعنى مقدماً في هذه الصلاة في هذا  
 اليوم على حضور الجاعات في المساجد المتفرقة وعطلت لهذا المقصد وإن كانت  
 إقامة الجمعة فيها في غير هذه الصلاة من أعظم بل من أعظم شمائر الاسلام .  
 وهذا العمل مستمر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم  
 وقد قال النبي ﷺ « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » وفي الجمعة ثلاثة مقاصد أحدها  
 ظهور الشعار . والثاني الموعظة . والثالث تأليف بعض المؤمنين ببعض لتراحمهم  
 وتوادهم ولما كانت هذه المقاصد الثلاثة من أحسن المقاصد واستمر العمل عليها وكان  
 الاقتصاد على جمعة واحدة أدعى اليها استمرار العمل عليه وعلم ذلك من دين الاسلام  
 بالضرورة وإن لم يأت في ذلك نص من الشارع بأمر ولا نهى ولكن قوله تعالى

( وما آتاكم الرسول فخذوه ) وقد آتانا فعله صلى الله عليه وسلم وسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده ، ومن محاسن الاسلام اجتماع المؤمنين كل طائفة في مسجدهم في الصلوات الخمس ثم اجتماع جميع أهل البلد في الجمعة ثم اجتماع أهل البلد وما قرب منها من العوالي في الميادين لتجصل الالفة بينهم ولا يحصل تقاطع ولا تفرق فالتفريق من المؤمنين من أضر شيء يكون ، فالاجتماع دأب الى اتفاق كلمة المسلمين والزيادة على الواحد لا يضبط لها فاقصر على الواحدة وهذا في الجمعة لا يشق بخلاف بقية الصلوات جعلت في مساجد المحال فانظر الى قوله تعالى ( وتقرأ بين المؤمنين ) كيف جعله من الصفات المقتضية لهدم مسجد الضرار .

﴿ فصل ﴾ وانقرض عصر الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك ، وجاء التابعون فلم أعلم احداً منهم تصكلم في هذه المسألة ايضاً ، ولا قال بجواز جمعيتين في بلد الا رواية عبد الرزاق عن ابن جريج قال قلت لعطاء ارأيت أهل البصرة لا يسمعون المسجد الا كبر كيف يصنعون ؟ قال لكل قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزئ ذلك عنهم ؛ قال ابن جريج وانكر الناس ان يجمعوا الا في المسجد الا كبر . هذا لفظ عبد الرزاق في مصنفه نقلته منه وفيه ما تراه من انكار الناس ما قاله عطاء ومنه صورة المسألة التي سئل عنها عطاء فيما اذا كان المسجد لا يسمعون فليس فيه إجازة ذلك وفيه قول لسلك قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزئ ذلك عنهم ولا شك أن ظاهر ذلك مخالف لسائر الناس فالرجوع الى قول سائر الناس مع الصحابة جميعهم اولى ويصير مذهب عطاء في ذلك من المذاهب الشاذة التي لم يعمل بها الناس ؛ ويحتمل تأويله على انه اراد انهم يجمعون بالدعاء والموعظة من غير قصد الصلاة ويحتمل ان يريد ان اقامة جمعيتين في بلد ليس بممتنع عند عدم امكان الاجتماع في مكان واحد ويجتهد كل منهما في ان يكون هو السابق فان حصل السبق لاحدهما اجزأت عنه وان لم يحصل العلم بأنه مسبق فيجزئ عنه ، ويشير اليه قوله ثم يجزئ عنه ونحن نزاعنا انما هو في صحتها وان علم سبق احدهما ومسبوقية الاخرى ، ثم انقرض عصر التابعين رضي الله عنهم على ذلك ، ولم يتجدد فيه خلاف آخر من غير عطاء زيادة على ما ذكرناه من مذاهب الصحابة التي قدمناها . ولندكر ماورد عن التابعين : روى عبد الرزاق عن سعيد بن السائب بن يسار <sup>(١)</sup> انما صالح بن سعيد المسكن انه كان مع عمر بن عبد العزيز وهو مبتدئ بالسويداء

(١) في الاصل غير منقوطة ، والتصويب من الخلاصة .

وهو في إمارته على الحجاز، فحضرت الجمعة فهبوا له مجلساً من البطحاء ثم أذن المؤذن للصلاة فخرج اليهم فجلس على ذلك المجلس ثم أذنوا أذاناً آخر ثم خطبهم ثم أقيمت الصلاة ثم صلى بهم ركعتين وأعلن فيها بالقرآن ثم قال لهم حين فرغ من صلاته ان الامام يجمع حيث كان . عبد الرزاق عن معمر عن الزهري أن مسلعة بن عبد الملك كتب إليه اني في قرية لي فيها موال كثير وأهل وناس أفأجمع بهم ولست بأمر ؟ فكتب اليه ان مصعب بن عمير استأذن رسول الله ﷺ أن يجمع بأهل المدينة فأذن له فان رأيت أن تكتب الي هشام ليأذن لك فافعل . عبد الرزاق عن الثوري عن ابراهيم قال توثي الجمعة من فرسخين وعن الحسن لا تجب الجمعة على من آواه الليل راجعاً الى أهله . عبد الرزاق أنا ابن جريج قال سألتنا عطاء بن ابي توثي الجمعة قال فقال يقال عشرة أميال الى بريد . وعن ابن شهاب ان الناس كانوا ينزلون الى الجمعة على رأس أربعة أميال أو ستة . عبد الرزاق أنا داود بن قيس قال سئل عمرو بن شعيب وأنا اسمع من ابن توثي الجمعة قال من مد الصوت . عبد الرزاق عن رجل من اسلم عن عثمان بن محمد أنه أرسل الى ابن المسيب يسأله ممن تجب عليه الجمعة قال على من يسمع النداء . وفي سنن ابى داود ثنا محمد بن يحيى بن فارس ثنا قبيصة ثنا سفيان عن محمد بن سعيد الطائي عن أبي سلمة بن نبيه <sup>(١)</sup> عن عبد الله بن هرون عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم « الجمعة على كل من سمع النداء » وقبيصة رجل صالح ثقة في غير الثوري وكثير الخطأ عن الثوري، وعبد بن سعيد ظن ابن حزم أنه المصاب وليس اياه ووثقه الدارقطني ، وتكلمت على ذلك في شرح المنهاج في كتاب القرائن، وأبو سلمة بن نبيه مجهول وعبد الله بن هرون مجهول وليس له الا هذا الحديث، ورواه عن سفيان جماعة مقصوراً على عبد الله بن عمرو ولم يرفعوه وإنما أسنده قبيصة كذا ذكره أبو داود ، وقال عبد الحق في الأحكام ردوى موقوفاً وهو الصحيح يمدني إنه أصح من الرفع وأما صحته فيمنع منها جالة راويه ، وسئل عبد الرزاق من أين يستحب أن توثي الجمعة قال من مدته الرحبة الى صنعاء ومثل قدرها وما كان أبعد من ذلك فان شاءوا حضروا وان شاءوا لم يحضروا . عبد الرزاق عن معمر أخبرني من سمع الحسن يقول لا جمعة إلا في مصر جامع وكان يعد الآمهات الكوفة والبصرة والمدينة والبحرين ومصر والشام والجزيرة ودعا قال الحسين واليامة . عبد الرزاق عن ابن التيمي عن ليث عن مجاهد

(١) في الاصل مهلة من النقط . والتصحيح من الخلاصة حيث ضبغ به بضم النون معصراً .

قال واسط مصر . عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء ما القرية الجامعة قال ذات الجماعة والائر والقصاص والدور المجتمعة غير المتفرقة والآخذ بعضها ببعض كهيئة جدة قال فجدة جامعة قال والطائف قال وإذا كنت في قرية جامعة فنودي للصلاة من يوم الجمعة فحق عليك أن تشهدها سمعت الأذان أو لم تسمعه . عبد الرزاق عن معمر عن سميد بن عبد الرحمن الجهمي عن أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم أنه أمر أهل قباة وأهل ذي الحليفة وأهل القرى الصغار لا يجتمعوا وأن تشهروا الجمعة بالمدينة . عبد الرزاق أنا معمر عن أيوب أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كتب إلى أهل المياه بين مكة والمدينة أن يجتمعوا فقال عطاء عند ذلك فقد بلغنا أن لا جمعة إلا في مصر جامع . عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بأصحابه في سفره خطبهم متكئا على قوس . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن دينار قال سمعنا أن لا جمعة إلا في قرية جامعة . عبد الرزاق عن محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار يقول إذا كان المسجد تجمع فيه الصلوات فليصل فيه الجمعة . عبد الرزاق عن عبد الله بن عمر عن نافع كان ابن عمر يرى أهل المياه بين مكة والمدينة يجتمعون فلا يعيب عليهم . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال ليست عرفة ولا الطهران ولا مرو ولا أهل أوديننا هذه بجماعة . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال إذا كنت في قرية جامعة يجتمع أهلها فإن شئت فاجمع معهم وإن شئت فلا إلا أن تسمع النداء فإن جمعت معهم فإذا سلم إمامهم فركعتين فقم فزد ركعتين ولا تقصر معهم . عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري قال سألت عن القرية غير الجامعة يجتمعون ويقصرون الصلاة قال قلت أجمع معهم وأقصر قال نعم . عبد الرزاق عن ابن جريج قال قال سليمان بن موسى لا جمعة ولا أضحية ولا فطر إلا على من حضره الإمام . ابن أبي شيبه ثنا ابن إدريس عن هشام عن الحسن ومحمد قالوا الجمعة في الأمصار . ثنا هشام أنا يونس عن الحسن أنه سئل على أهل الألبية جمعة قال لا . وعن إبراهيم كانوا لا يجتمعون في العساكر . وعن إبراهيم لا جمعة إلا في مصر جامع . وعن مجاهد قال الري مصر . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن عدي أيما أهل قرية ليسوا بأهل عمود ينتقلون فأمر عليهم أمير يجمع بهم . حدثنا ابن إدريس عن مالك قال كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم في هذه المياه بين مكة والمدينة يجتمعون . وعن عكرمة قال تؤتي الجمعة من أربع فرائخ . وعن هشام بن عروة قال كان أي يكون يسير ثلاثة أميال من المدينة فلا يشهد جمعة ولا جماعة .

هذا ما اتفق نقله من كلام التابعين وليس في شيء منه ما يقتضى جواز جمعيتين إلا ما حكيتاه عن عطاء وأنكره الناس .

﴿ فصل ﴾ قد علمت قول ابن جريج لمطاء أن مسجد البصرة الأكبر لا يسمع أهلها وقد علمت قول ابن عمر لاجمة إلا في المسجد الأكبر وقول علي لاجمة إلا في مصر وقوله لاجمة إلا مع الإمام وقول عطاء بلغنا أن لاجمة إلا في مصر جامع فعلم أن مذهب عطاء اشتراط المصر كذهب أبي حنيفة ولعله يشترط المسجد مع ذلك كذهب ابن عمر وهو مذهب مالك ولا ندرى هل يشترط الإمام أو لا فإذا فرض الكلام في البصرة وشبهها ومسجدها الأكبر لا يسمع أهلها فن يقول لا يشترط لاجمة المسجد ولا الإمام كذهب الشافعي يمكنه القول بأنهم يصلون في الطرقات مع الجامع وتتصل الصفوف فلا يتعذر إقامة القرض بجمعة واحدة ومن يشترط المسجد يتعذر ذلك عنده فإذا امتلأ المسجد وبقيت طائفة من أهل البلد لا يمكنها الوصول إلى المسجد فيحتاج الذي يشترط المسجد أن يقول في حق هذه الطائفة أحد أمرين إما أنهم يقيمون الظاهر لتعذر الجمعة في حقهم كمن لم يدرك الجمعة فإنه يصلى الظهر وإما أن يرخص لهم في إقامة جمعة أخرى في مسجد آخر من مساجد مصر إما مع الإمام أو نائبه إن اشترط الإمام وإما بدونه إن لم يشترطه وهذا يحتاج إلى دليل من جهة الشرع لأنه ليس كلام دعا الحاجة إليه يجوز من جهة الشرع حتى يأتي فيه الدليل الشرعي ، وأما الأول وهو إقامة الظاهر فعليه دليل وهو الذي لم يدرك الجمعة ومعرفة حكمه بكلام الفقهاء وبأن الأصل هو الظاهر وإما ينتقل عنه إلى الجمعة بشروط فإنما لم توجد يرجع إلى الظاهر فكان الأمر في البصرة وما أشبهها على هذين الاحتمالين لا يخرج عنها عند من يشترط الجمعة وأما عند من لا يشترط المسجد فالجمعة عنده ممكنة فحصل في البصرة حيثئذ لأجل الحاجة ثلاثة احتمالات للعلماء : أحدها أنهم كلهم يصلون جمعة واحدة . والثاني أنهم يصلون جمعيتين أو أكثر على قدر الحاجة ولا يزداد عليها . والثالث أن الذين يمكنهم أن يصلوا الجمعة والذين لا يمكنهم أن يصلوا الظهر ولا تتعدد الجمعة وهذا لم أجده منقولا ولكنه مقتضى الفقه على مذهب من اشترط المسجد ، والثاني يحتمل مع ضعفه ولعل عطاء ذهب إليه ، وفي قول عطاء احتمال آخر وهو أن كلا من الطائفتين ممن تزمه وضيق المسجد يمنع من أداء إحداها لا بينهما فلا تسقط الجمعة عنه لأجل الامكان ويصلها كيف ما اتفق لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » وقد روى أبو بكر بن أبي



شبهة عن محمد بن عبيد عن الزرقان قال قلت لشقيق إن الحجاج يبيت الجمعة قال  
تكنم على قلت نعم قال صلها وبيتك لوقتها ولا تترك الجمعة . وهذا الذي قاله شقيق  
لا مأخذ له إلا ما ذكرته فإن الحجاج كان يؤخر الجمعة حتى يخرج الوقت فالذي  
تلزمه الجمعة ولا يمكنه أن يصلبها ظاهراً لخوفه منه يصلبها في بيته ولو وحده  
ليكون قد أدى بعض ما وجب عليه ، والميسور لا يسقط بالمسور ، وسألنا  
هذه ليست من هذا القليل عند التحقيق وعطاء لعله يقول إنها من هذا القليل  
وهي محل نظر . وهذا كله أيضاً إنما يأتي إن كان أحد بشرط المسجد للإمام والمؤمنين  
عند السعة وعند الضيق . ولا أعلم أحداً صرح بذلك ، وفي مصنف ابن أبي شيبة أن  
أباهريرة أتى على رجال جلوس في الرحبة فقال ادخلوا المسجد فإنه لا جمعة إلا في  
المسجد وهذا يحتمل أن يكون عند السعة بدليل قوله ادخلوا المسجد ، أما حالة  
الضيق فلا وكيف يقال ذلك ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم حين بناه عشرين  
عشرو هذا المقدار لا يسمع أكثر من مائة تقص يصلون وكانت الصحابة رضوان الله عليهم  
أضعاف ذلك ولهذا قال الحسن لا جمعة لمن صلى في الرحبة إلا أن لا يقدر على الدخول .  
﴿فصل﴾ ثم انقرض عصر التابعين ولم يحصل فيه بحمد الله تعالى تعدد جمعة ولم  
يمر ف ذلك وبنيت بغداد وحدث فيها جوامع أولاً جامع المنصور ثم جامع المهدي ثم  
غيرها ، وكانت بلدة عظيمة فاختلف الفقهاء فأبو حنيفة رضي الله عنه رأى أنه  
لا يجوز إلا جمعة واحدة وكذلك قال مالك رضي الله عنه وأبو يوسف رحمه الله رأى  
بغداد وبين جامعيها نهر فرأى جواز جمعتين أما لأنها في حكم بلدين فالجانب  
الشرقي ببلد والجانب الغربي ببلد وهذا ليس بيمدول هذا ما كان يوضع الجسر الذي على  
النهر وقت الجمعة وعلى هذا لم يقل بتعدد الجمعة في البلد الواحد أما لأن حيولة النهر  
في البلد الواحد المحوج إلى السباحة يشق معه حضور الجمعة مع أن كل جانب  
تقام فيه الحدود فأشبه الجانبان البلدين وإن كانا بلداً واحداً والمنقول عنه في  
أكثر الروايات أنه لا يقول هذا في غير بغداد لأنه رأى أن غيرها لا يشاركها  
في هذا المعنى فلو وجدنا ما يشاركها بمقتضى قوله أن يقاس عليه فيجوز ورأى  
محمد بن الحسن رحمه الله أن ذلك جائز يريدون ما قاله أبو يوسف من الشرط  
وينبغي أن يفهم أن مذهبه هذا عند الحاجة لأنه إنما تكلم في ذلك فيتنقيد  
بحسب الحاجة ولا يحمل على إجازة تعددها مطلقاً في كل المساجد فتصير كالصلوات  
الخمس حتى لا يبقى للجمعة خصوصية فإن هذا معلوم بطلانه بالضرورة لاستمرار  
عمل الناس عليه من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم ، ودخل الشافعي

رضى الله عنه بغداد وهى على تلك الصورة ولم يقل البنا انه انكر ذلك فاختلف اصحابه فمنهم من قال كقول أبى يوسف وهو قول أبى الطيب ومنهم من قال جاز للشقة ، وقال الرافعى انه اختيارا كثر اصحابنا تعريضا وتصريحا ، ومنهم ابن كج والحناطى والرويانى وقول الرافعى اكثر اصحابنا غير مسلم له ومنهم من قال لا يجوز ذلك اصلا وانما لم ينكر الشافعى لأن المجتهد لا ينكر على مجتهد ، وقد قال الشافعى بصريح لفظه لا يصلى فى مصر وان عظم وكثرت مساجده اكثر من جمعة واحدة ، وجعلوا هذا مذهبه ليس الا ، ومن قال ذلك الشيخ ابو حامد وطبقته . وهذا القول هو الصحيح من حيث المذهب ومن حيث الدليل ، ونحن لا ندرى ما كان يصنع الشافعى هل يعيدها ظهرا او يعلم ان الجمعة التى صلاحها هى السابقة فتصح وحدها عنده ثم جاء احمد رضى الله عنه فروى عنه روايتان عند الحاجة واما عند عدم الحاجة فقال صاحب المغنى من الحنابلة لا نعلم فى ذلك خلافا واستمر الامر بعد ذلك العصر على ما ذكرناه من الاختلاف عند الحاجة ، والتجوز وجه عند الشافعية ورواية عن احمد ؛ وقول محمد بن الحسن ثم حدثت فقهاء آخرون فقالوا عن أبى حنيفة رواية مثل قول محمد بن الحسن وربما رجحوها وهى ترجع الى ما قدمناه من قول عطاء فى أهل البصرة ، واما تخيل أن ذلك يجوز فى كل المساجد عند عدم الحاجة فهذا من المنكر بالضرورة فى دين الاسلام ثم الاختلاف فى ذلك عند أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد انما هو فى المصر أما القرى فعندهم لا الجمعة فيها أصلا وقالوا ان فناء المصر فيما وراء ثلاثة أميال وهو بشرط المسجد كما قدمناه ، والشافعى لا يشترط المصر ويجوزها فى جميع القرى قربت من المصر أو بعدت اذا كان فيها أربعون .

**فصل** اختلف العلماء رضى الله عنهم فى اشتراط السلطان فى الجمعة فذهب أبى حنيفة رحمه الله أنه لا بد من حضور السلطان أو اذنه ، وهو احدى الروايتين عن أحمد وحكى عن الشافعى فى القديم قول من له والجديد الصحيح وهو المشهور أنه لا يشترط حضوره ولا اذنه ومستند القائلين بالاشتراط أن ذلك من الأمور العظيمة وأنه لو لم يقل به لادى إلى أن تقوت كل شرذمة تنمقدهم الجمعة فرض الجمعة على أهل البلد ، وقد تقدم فى كلام بعض التابعين ما يقتضى اعتبار الأذن . وهذا فى الجمعة الواحدة ، أما التعدد عند من يجوز له عند الحاجة فهو أولى بالاشتراط لأن جهة الصحة ولكن من جهة الاقدام عليه وتحقيقه أن الصحة على ما كانت عليه

قبل ذلك من لا يشترط السلطان يقول السابقة صحيحة ، ومن يشترطه يقول الصحيحة التي هو معها وأما الجواز فإذا قصد التعدد حيث الحاجة عندهم يقول بالجواز حينئذ فينبغي أن يحتاج إلى إذن السلطان قطعاً لأنه محل اجتihad حيث قلنا السلطان فالمراد به السلطان أو الأمير الذي هو من جهة على تلك البلدة والظاهر أن القاضي له ذلك أيضاً إذا كان قاضياً علماً ينظر في أمور العامة ويحتمل أن يقال إن القاضي لا يقوم مقامه في ذلك لأن المحذور هنا خشية فتنة ونابذة السلطنة هي المستقلة بذلك والقاضي إنما يتكلم في الأمور الشرعية وفصل المحاكمات وكذا قوله صلى الله عليه وسلم « فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له » يشير إلى ذلك ولكن الفقهاء جملوا القاضي في ولاية النكاح مثل السلطان ولعل الحديث محمول على حالة الاختلاف الذي يقتضي التقديم فيه إلى فتنة ، وتسكين الفتنة إلى السلطان لا إلى القاضي . وهذا في قاض لم ينص له عرفاً ولا لفظاً على ذلك ، أما إذا نص له الإمام على زيادة على ذلك أو يكون شيء مستفاده بالولاية مثل شيء يشترط نظيره للقاضي ونحوه وهذا ليس منه فليس للقاضي أن يأذن فيه إلا بشرطين أحدهما أن يرى ذلك جائزاً في مذهبه . والثاني أن يرى في ذلك مصلحة للمسلمين يعود نفعها على عمومهم ومتى لم يتبين له ذلك لا يأذن . وأما الحكم فلا مدخل له هنا البتة لأن أحكام القضاء لا تدخل في العبادات أمور بين الله عز وجل وبين عباده والحكم لا بد فيه من محكوم له ومحكوم عليه وإزام وفصل ذلك في العبادات التي بين الرب والعبد لا يتصور نعم قد يعلق الشخص طلاقاً أو عتقاً على صحة عبادة أو فسادها فيحكم القاضي بوقوع ذلك الطلاق والعتق بناء على ما يراه من مذهبه في ذلك إذا ثبت عنده سببه واستجمعت شروط الحكم وأما أنه يحكم بأن كل من صلى الجمعة في هذا المكان فصلاته صحيحة أو باطلة فلا يفعل ذلك الجاهل .

﴿ فصل ﴾ خرج ما ذكرناه ومن اختلاف الأماكن مسائل ( أحداها ) مصر إذن السلطان في إقامة الجمعة فيه فأقيمت فيه جمعة واحدة لم تعدد فيه ولا في الأبنية المتصلة به التي إذا فارقها المسافر قصر الصلاة فيه جمعة صحيحة بالاجماع ومحمد الله المساجد الثلاثة المعظمة اليوم كذلك مكة والمدينة وبيت المقدس وكثير من المدن في أقطار الأرض . ( المسألة الثانية ) مصر أقيمت فيه جمعة واحدة على الشروط ولكن بنفي إذن السلطان فهي صحيحة عندنا بائنة عند أبي حنيفة رحمه الله . ( المسألة الثالثة ) قريه أقيمت فيها الجمعة كذلك

بإذن السلطان أو بغير إذنه فهي صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية ولتجعل صورة المسألة في قرية منتهكة عن المصر وعن غيرهما من القرى انفصلاً ظاهراً بحيث تمتد مستقلة وحدها غير تابعة كأكثر القرى التي في الديار المصرية والبلاد الشامية والعراق وغيرها . (المسألة الرابعة) الابنية المتصلة بالمصر تابعة لمصر ليست مستقلة ولا تعد قرية ويعبر عنها ببعض الفقهاء بفناء المصر ، وهذا إذا لم يكن للمصر سور في حكم المصر بلا شك ؛ وإن كان للمصر سور فإن قلنا لا يقصر المافر حتى يجاوزها وهو الأصح كانت في حكم المصر فلا تفرد بحكم فعلى هذا هي والمصر بلد واحد فإن أقيمت جمعة واحدة أما داخل السور وأما خارجه جاز ويحتمل أن يقال يجب أن تقام داخل السور ولا يكفي إقامتها خارج السور لأنه في حكم التابع فلا يكون متبوعاً ولا شك أن هذا قياس قول أبي حنيفة . (الخامسة) قرية قريبة من السور أو من المصر الذي ليس عليه سور مستقلة بدم وهي مع ذلك لقربها كالأبنية التي تعد فناء للمصر فيحتمل أن يقال لا تفرد بحكم بل لقربها تابعة فتعطي حكم الفناء فتكون للمسألة الثالثة وهاتان المسألتان الثالثة والرابعة لم أر لأصحابنا كلاماً فيها . (السادسة) حكم بغداد في الجمعة في الأمكنة الأربعة المتقدمة في المسائل الأربع وهي في المصر معلوم على ماقرره الفقهاء في كتبهم وفي القرية عند من يميز الجمعة كذلك وفي المصر مع الفناء كذلك على ماقدمناه كالبلد الواحد وفي المصر مع القرية المسألة بمجالها وهي المسألة الرابعة على الاحتمالين المذكورين فإن جعلناها واحداً فالتمدد كالتعدد في البلد الواحد وإن جعلناها اثنين جاز التعدد عندنا خلافاً لأبي حنيفة حيث لا يجوز التعدد وتكون السابقة هي الصحيحة والمسبوق باطلة ولا فرق في ذلك بين ما كان داخل المصر وخارجه . (السابعة) حيث حصل التعدد لحاجة فقد عرف اختلاف العلماء فيه وحيث حصل للحاجة أما ابتداءً وإما بزيادة مالية للحاجة إليها تقضى التطرق إلى فساد صلاة الجميع ولا تقتضى الفساد عليها لو كان المكانان مكاناً واحداً . (الثامنة) المكان السببه وهي المسألة التي أتت بها الواقعة التي حدثت في هذا الزمان في الشاغور أن عد مستقلاً لم يجز عند الحنفية كلهم وإن عد مع المصر كالثاني الواحد فإن أحداث هذه فيه كأحداثها في داخل سور دمشق ، وقد ظهر بهذا أن بأحداث هذه الجمعة فلا يلزم إبطال الجمعة في جامع بني أمية إذا كانت مسبوقه وفي ظاهر دمشق التريب والمزة وكفر سوسيا والشاغور كان فيه جامع جراح وحده وببيت لحيا وببيت الأبار والعقبة كان فيها جامع الأشرف وحده الذي هو اليوم جامع

المقيبة لأن المقيبة بلد وهي الاوزاع التي ينسب اليها الاوزاعي ، والترى البعيدة عن المصر اذا اقيمت فيها جمعة واحدة باذن السلطان أو بغير اذنه صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية فناء المصر وهي البناء المتصل به وليس منفصلاً بحيث يعد قرية مثل حكر الساجى الذي فيه جامع تنكز والمكان الذي فيه جامع يلبغا وما أشبههما فأما على مذهبننا فينبغي أن يبنى ذلك على القصر فان لم يكتف بمجاورة السور واشترطنا بمجاورة البنيان كانت هذه الاماكن في حكم المدينة واقامة الجمعة فيها مع اقامتها في المدينة كاقامة جمعتين في بلد واحد فعند الرافعي ومن وافقه يجوز وعندنا الصحيحة هي السابقة سواء في ذلك جامع بنى أمية وهذه الجوامع ، واذا قيل بالجواز على رأى الرافعي فهل يجوز التعدد . فينبغي أن يقال ان اتحد بكل بناء ووجد فيه أربعون تصح اقامة الجمعة فيها لانهما كقرتين وجامع تنكز وجامع يلبغا من هذا القبيل لأن كل واحد في محل منفصل عن الآخر وانما يجوز عند الرافعي التعدد عند الحاجة فان لم تكن حاجة وصليت جمعة داخل السور وأخرى خارجه في المارة التي يشترط مجاوزتها لم يجز وكانت السابقة منها هي الصحيحة . وفي ذلك بين الداخلة والخارجة الا اذا قلنا لا يشترط مجاوزة العمران بعد مجاوزة السور فتصح الجمعة التي داخل السور والتي خارجه والصحيح أنه لا بد من مفارقة البنيان فعلى هذا لا تصح الجمعة الا في أحدهما عند الشافعي وغالبا لا يعلم هل وقعتا معاً أو سبقت إحداهما والحكم في ذلك بعد خروج الوقت أربعاً ظهر . فينبغي لكل من صلى في هذه الجوامع أو في جامع بنى أمية أن يعيدها ظهرأ الا على رأى الرافعي ومن وافقه ولا شك أن الاحتياط عند الجميع اعادتها ظهرأ وإذا كان الامر كذلك ففي جوازها مع الشك والعلم بأن هناك جمعة أخرى يظهر لانه دخول في صلاة يجب اعادتها . فيحكم بفسادها فكيف يجوز الدخول فيها . واعلم أن هذه المفاصد كثيرة والمقتضى لها حدوث جوامع وهذا انما حصل في الشام ومصر من مدة قريبة فلا يفتقر به فلم يكن في القاهرة الا خطبة واحدة حتى حصلت الثانية في زمان الملك الظاهر مع امتناع قاضى القضاة تاج الدين من احداثها والجوامع التي في ظاهرها أكثرها حادثة أو في أماكن منفصلة وأكثر ما في الشام من التعدد حادث ، وأما عند الحنفية فيجوز اقامة الجمعة في الموضع الذي يصل فيه العيد وان كان صحراء خارج المصر ويقصر فيه المسافر خلافاً لنا ولكن ذلك في حكم المصر بالنسبة له فينبغي أن يكون محل الجواز اذا اقيمت هناك ولم تقم في المدينة ، أما اذا اقيمت فيها فتخرج

على الخلاف في اقامة جعنتين في بلد فيعود فيها الخلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ومن يجوز منهم فلا بد من مراعاة الحاجة وإذن السلطان لا بد منه في ذلك كله. (التاسعة) جعتمان في قرية عند الحاجة باطلة عند الحنفية جائزة عند الأئمة ومن وافقه إذن السلطان أو لم يأذن ووجدنا في الشافعية خطبتين في جامع جراح وجامع خيلخان حدث بعدهم والظاهر عدم الحاجة اليه وأنه لم يكن يجوز احداثه ولو رسم باطل الخطبة كان قرية. (العاشر) ثلاث جمع كهذه الواقعة التي حدثت الآن في الشافعية باذن قاض حنبلي بغير إذن السلطان وهي باطلة بالاجماع أما عند الحنفية جميعهم فلائها قرية والجمعة لا تجوز في القرى واحدة فكيف بثلاث وأما عند الحنابلة فلم يدم الحاجة تبطل لشهادة من شهد بالحاجة. وقد قال صاحب المغنى منهم انه لا يعلم خلافاً فيه وهو كذلك حتى ان ابن حزم من الظاهرية - مع ما يقال ان مذهب الظاهرية الجواز بلا حاجة - لم يحصر يصرح بذلك وإلحاقها بسائر الصلوات بل تكلم بكلام مجمعم في ذلك. وأما مذهب مالك فلا يعتبره ثلاثة أميال والشافعية بينها وبين دمشق أقل من ميل. وأما عندنا فلم يدم الحاجة لقطع به، ولو فرضنا أن كلامنا المسجدين ومجموعهما لا يكفي وأردنا أن نرفع على مذهب من يشترط المسجد أصعباً في اثبات الخلاف في ذلك الى معرفة قوله في القرى وفي إذن السلطان ومذهبه غير محتمق في ذلك فتعذر اثبات خلاف إلا باثبات أن المسجد شرط وأنه لا يكفي وأن اقامتها في القرى جائزة وأنه لا يشترط أن يكون بينها وبين المصر مسافة. فإذا احتمت هذه الامور يحصل خلاف ولكن أين المذهب الذي فيه ذلك. والذي يشترط المسجد إنما هو في الامام وجماعة أما جميع الناس الذين يصلون خلفه فما أظن أحداً اشترط ذلك وقد بقى النبي صلى الله عليه وسلم مسجده عشرة أذرع في عشرة وهذه مائة ذراع لا تسمع الا مائة رجل أو نحوها، وكان يصل في جميع المسلمين من أهل المدينة وأهل العوالي فبالضرورة نعلم أن بعضهم يصل خارج المسجد فلا يثبت خلاف أصلاً في اشتراط المسجد في حق جميع الحاضرين. ثم لو ثبت عاد ما قدمناه من البحث في العدول الى الظاهر على انا لا نحتاج الى ذلك ونقطع بعدم الحاجة.

﴿فصل﴾ مصر أو قرية فيها جامع يكفي أهلها وفيها معابد أخرى منها ما هو متقدم على الجامع ومنها ما هو متأخر وقصد احداث جمعة ثانية في بعض تلك المساجد المحدث بعد الجامع ونصب منبر فيه وأن يحفر لقوائمه في أرض المسجد حتى يثبت فيه هل يجوز ذلك من غير تعدد الجمعة حتى لو قصد نقل

الخطبة من الجامع الى ذلك المسجد هل يجوز ؟

﴿الجواب﴾ الذي يظهر أنه لا يجوز لأميرين : أحدهما حفر أرض المسجد والثاني أن واقفه لما وقعه وهناك مسجد تقام فيه الجمعة يكفي أهله لم يقصد الجمعة بل غيرها من الصلوات ، ويهذين الأمرين فارقت هذه الصورة نصب المنبر في مسجد النبي ﷺ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما بناه لم يكن هناك مسجد تقام فيه الجمعة غيره فكان موقوفاً للجمعة وغيرها ولم يحصل تصرف في أرض المسجد بحفر ولا غيره ولو فرضنا أنه لم يسم ولم يكن قصد إثباته ودوامه في ذلك المكان أو وقعه واقف المسجد من استحقاق في غير هذا اليوم ومن استحقاق التنقل فيه والاستحقاق في هذا اليوم وغيره ولم يكن في ذلك كمسجد النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكرناه من الترقق ، ونظير ما قلته من بطلان وقف المنبر المذكور ما قال لي شيخنا ابن الرفعة رحمه الله إنه أفق ببطلان وقف خزنة كتب وقفها واقف لتكون في مكان معين من مدرسة الصاحب بمصر لأن ذلك المكان مستحق لغير تلك المنفعة فقتضى الوقت المتقدم لو فرض أن المصلحة اقتضت نقل الخطبة من جامع جراح الى شيء من المساجد العتيقة التي وقفت حين لم يكن هناك جمعة فهوها يشبه مسجد النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يحمل وقعه على كل ما يبنى له من الجمعة وغيرها ومن لوازم ذلك جواز نصب منبر فيه ريدسة لاصباح الناس ، أو وجوبه اذا لم يكن حصل الاصباح به فيجوز بلا حفر ولا تسمير قطعاً كما في منبر النبي صلى الله عليه وسلم وأما التسمير فلا ينبغي أن يصح به لما فيه من التصرف في أرض الوقف أو جداره وإيضاً فقد تدعو حاجة المصلين الى نقله في بعض الاوقات وامادته وقت الحاجة للخطبة وأما الحفر فنكر جداً فيجب إزالته واعادة التراب الى مكانه .

﴿فصل﴾ يجب على السلطان أو نائبه الذي له النظر في ذلك أن يقصد مصلحة صوم المسلمين ومصلحة ذلك المكان والمصالح الآخوية ، ويقدمها على الدنيوية والمصالح الدنيوية التي لا بد منها وما تدعو اليه من الحاجة والاصلاح للناس في دينهم : ومهما أمكن حصول الجميع عليه لا يعدل الى المختلف فيه الا بقدر الضرورة فإذا تحقق عنده مصلحة خالصة أو راجحة نهى عنها ومتى استوى عنده الأمران أو اشتبه عليه فلا ينبغي له الاقدام بل يتوقف حتى يتبين له ومتى كان شيء مستمر لم يمكن أحداً من تغييره حتى يتبين له وجه يسوغ التغيير ومتى كان شيء من العبادات حرم على تكميله واستمراره وعدم انقطاعه وعدم أحداث بدعة فيه وحفظ انضمامه على ما هو عليه ومتى كان شيء من المحرمات اجتهد في

ازالته جهده وكذلك المكروهات ومتى كان شيء من المباحات فهو على ما هو عليه من تخمين كل أحد منه وعدم منع شيء منه إلا بمستند يرجع إلى عقله ودينه وما يفهمه من الشرع ومن يثق في دينه ؛ ولا يقلد في ذلك من يخشى جهله أو تموره أو هواه أو دسائس تدخل عليه أو بدعة تخرج في صورة السنة يلبس عليه فيها كما هو دأب المتدعين وذلك أضر شيء في الدين وقل من يسلم من ذلك فعلى الناظر في ذلك التثبت وعدم التسرع حتى يتضح بنور اليقين ما ينشرح به صدره ويبين أمره وليس ما فوض إلى الأئمة ليأمروا فيه بشهواتهم أو يبادىء الرأي أو بتقليد ما ينتهى اليهم والسماح من كل أحد وإنما فوض إليهم ليجتهدوا ويفعلوا ما فيه صلاح الرعية بصواب الفعل الصالح وإخلاص الناس وحمل الناس على المنهج القويم والصراط المستقيم وهيئات ينجو رأس برأس فانه متصرف لغيره مأمور بأمره والله غالب على أمره والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى . قال سيدنا شيخ الاسلام قاضى القضاة الخطيب فمع الله في مدته تاج الدين عبد الوهاب وله الشيخ الامام رضى الله عنه وللشيخ الامام مصنفات في منع تعدد الجمعة مستقلة (كتاب الاعتصام بالواحد الاحد من اقامة جمعتين في بلد) وهو هذا ، وكتاب (ذم السمعة في منع تعدد الجمعة) وهو مبسوط . وكتاب (تعدد الجمعة وهل فيه متمم) وهو أيضاً مبسوط ، وكتاب (القول المتبع في منع تعدد الجمع) وهو أخصرها وكتاب خامس في المنع أيضاً . اتفقت كتبه كلها وكلها مصنف في شهر سنة أربع وخمسين وسبعمائة على منع التعدد ودعوى أنه حيث لا حاجة معلوم التحريم من الدين بالضرورة وجمع عليه بين الامة وحيث حاجة ممنوع أيضاً على اصح المذاهب عنده ، ويؤمى إلى اجماع سابق فيه تعذر المخالف فيه لعدم بلوغه اياه . هذا حاصل كلامه . وقد اقتصرنا في الفتاوى على ذكر هذا المصنف المتوسط لاشتغاله على خلاصة كلامه في المسألة . ونحنت مع كثير من حنفية هذا العصر فوجدت في أذهان أئمتهم ان القول بجواز التعدد مع عدم الحاجة رواية عن محمد ولقد خصت وقيمت الكثير في كتبهم فلم أر أحداً صرح بجواز التعدد عند عدم الحاجة بل بعضهم أطلق عنه جواز التعدد وبعضهم قيد بالحاجة ، والتقييد بالحاجة موجود في كثير من كتبهم منها المحيط ومنها شرح المختار لمصنفه وجماعة من كتبهم ووقع في عبارة بعض متأخريهم في النقل عن محمد انه قال كالظاهر ، وتشبيهه إياها بالظاهر مشكل توهم بعض من بحثت معه انه يدل على الجواز عند عدم الحاجة كالظاهر فقلت له يلزمك جواز جمعتين في مسجد واحد



ثم أخرجت له قول صاحب الاختيار وغيره ان ذلك باطل اجماعاً ولا شك ان هذه العبارة مؤولة محمولة على التشبيه بالظهر في شيء غير التمدد مطلقاً ثم حسبنا كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واجماع السلف ؛ وقد روى الحافظ أبو القسم بن عساكر في مقدمة كتابه تاريخ الشام باسنادين جيدين الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كتب الى عماله على البصرة والكوفة ومروهم سعد بن أبي وقاص وغيره من الصحابة أن يعملوا لائى القبائل مساجد يصلون فيها فإذا كانت يوم الجمعة جمعوا في الجامع الأعظم لأنه لا يكون في المدينة الاخطبة واحدة ، واعتذر ابن عساكر باعتذار حسن عن دمشق فأنها أن مصر وغيرها مما ذكر كان قرى فتجمعت لما تهمت بخلاف دمشق فأنها لم تبرح مصر واحدة فلا يعقل فيها غير خطبة واحدة وقد سلمها الله وله الحمد من فتوح عمر الى اليوم وهو شهر رمضان سنة خمس وستين وسبعائة لم يكن في داخل سودها الا جمعة واحدة والله المستول أن يتم عليها ذلك ويسلمها في مستقبل الزمان ممن يحاول خلاف ذلك انتهى والله أعلم .

### ﴿ كتاب الزكاة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه زكاة مال اليتيم اختلف العلماء فيها على أقوال : (أحدها) انها تجب ويخرجها الولي وهو قول عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب وعبد الله بن عمر وعائشة والحسن بن علي وجابر بن عبد الله . وروى ذلك عن ابن مسعود قال بهذا القول عطاء بن أبي وباح وجابر بن زيد ومجاهد وربيعة والنوري والحسن بن صالح وعبد الله بن الحسن وابن عيينة والشافعي ومالك وأحمد واسحق وأبو عبيد وأبو ثور وطاوس . (والقول الثاني) انه لازكاة فيه وهو قول إبراهيم النخعي وأبي وائل وسعيد بن جبير وشريح . (والقول الثالث) أن فيه الزكاة لكن الولي لا يخرجها بل يحصيه فإذا بلغ أعله ليزكى عن نفسه ، وهو قول الاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وابن أبي ليلى وقال انه متى أخرجها ضمن ولم يجعل له ولاية الاداء ، (والقول الرابع) تجب ويخرجها الولي من الاموال الظاهرة كالابل والبقر والغنم ولا يخرجها من الذهب والفضة وهو قول الحسن البصري وابن شبرمة ، (والقول الخامس) لا تجب في الاموال الظاهرة ولا الباطنة الا لما أخرجت أرضه وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه وقيل أنه لم يقسم هذا التقسيم أحد قبله ولم يرد عن أحد من الصحابة القول بعدم الوجوب الا ما رواه ابن لهيعة عن أبي الاسود عن عكرمة عن ابن عباس قال لا تجب على مال الصغير

زكاة حتى تحب عليه الصلاة . وابن لهيعة لم يحتج به . وعن ابن مسعود أنه كان يقول احسن ما يجب في مال اليتيم من الزكاة فإذا بلغ وأونس منه الرشد فاعلمه ان شاء زكاه وإن شاء تركه . رواه ليث عن مجاهد عنه وليث ضعيف ومجاهد لم يدرك ابن مسعود فهو منقطع . وقال أبو عبد الله انه لم يثبت وروى عن مجاهد خلافة ولو كان مسعود عند مجاهد لم يقل خلافة فلم يصح ، ودأبت في كتب الحنفية عن علي وابن عباس لا تحب الزكاة على صبي حتى تحب الصلاة عليه . فأما ابن عباس فالسند اليه ضعيف كما تقدم وأما علي ولا أدري من أين لهم ذلك ولم يصح عنه الا كان يركى أموال يتامى أبي رافع ، ولم يصح عن أحد من الصحابة عدم وجوبها ، وقد قال بوجوبها من ذكرناه من الصحابة وناهيك بهم ولو لم يكن إلا مرفق ورد من طرق عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله أدار الحق على لسان عمر وقلبه » فإذا ورد قوله في مسألة ولا دليل يخالفه الشرح الصدركه ، وعائشة رضي الله عنها كان في حجرها القاسم بن محمد واخوه وهما يتيمان ابنا أخيهما محمد بن أبي بكر فكانت تخرج زكاة مال . روى ذلك عنها القاسم بن محمد المذكور وكان سيد زمانه ورواه عن القاسم ابنه عبد الرحمن وكان سيد زمانه وأيوب السخيتاني ويحيى بن سعيد الأنصاري ورواه عن عبد الرحمن مالك في الموطأ ورواه عنهم ثلاثهم سفيان بن عيينة ورواه عن سفيان بن عيينة أحمد بن حنبل ، وقد انضم الى هذه الآثار معان ترجعها ، وقول ابن مسعود الذي ترددنا في صحته ليس بصريح في إسقاطها بل يحمل لأن يكون كالقول الثالث الذي قاله الأوزاعي ولم يذكره في كتبهم من الموافقين بل ذكره من هو مخالف لهم وفهموا كلامه كما فهمناه . ونظرنا في الأقوال الخمسة فوجدنا أوجعها في نظرنا الاول وهو القول بوجوبها ووجوب إخراجها ويأتى الولي إذا لم يخرجها ويضمن ، ويلي القول الثاني وهو انها لا تحب جهة إسكانها لم نجد له دليلا من كتاب ولا سنة ولا قياس ولا قول صحابي ويتمسك القائلون به « رفع القلم » ولا دليل فيه لذلك عند التأمل ، وبذلك تبين هاؤه لبنائه على غير أساس . وأما الأقوال الثلاثة الاخيرة فبعيدة جداً شاركت الثاني في البناء على ذلك الدليل وانفردت بتناقض ظاهر وأبعدها الخامس . فان قلت : هل لكم في الترجيح عاضد غير قول الصحابي؟ قلت نعم روى الترمذي من حديث ابن الصياح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال في خطبته « ألا من ولي يتيماً له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة »

لكن المثنى ضعيف في الحديث والحديث الضعيف اذا انضم إلى غيره تقوى به .  
وروى الدارقطني من حديث مندل عن النسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن  
جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « احفظوا المال اليتامى في أموالهم لا تأكلها  
الزكاة » ومنديل ضعيف . وروى الدارقطني أيضاً من حديث محمد بن عبد الله وهو  
العرزمي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه  
وسلم « في مال اليتيم زكاة » والعرزمي ضعيف . فان قلت : هل لكم عاصد آخر ؟  
قلت نعم مرسل صحيح فانه صبح عن يوسف بن ماهك وهو تابعي أنه قال إن  
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ابتغوا في مال اليتامى لا تذهبها أولاً تستهلكها  
الصدقة » فان قلت : هل لكم عاصد آخر ؟ قلت نعم صبح عن عمر من قوله انجروا  
في مال اليتامى لا تأكلها الصدقة . وهذا زائد على ما حكيناه من فعله وقوله وموافق  
المرسل المذكور والمرسل اذا اعتضد بقول الصحابي جاز الاخذ به عندنا وكذا اذا  
اعتضد بقول أكثر أهل العلم أو بالقياس وكل ذلك حاصل ههنا . وأما عند  
الخنفية فالمرسل مثل المسند أو أقوى فالهم لم يأخذوا به ههنا . فان قلت هم يقولون  
المراد بالصدقة النفقة لأن نفقة المرأة على نفسه صدقة لقوله صلى الله عليه وسلم  
« تصدق بها على نفسك » ولأن الزكاة لا تذهب بجميع المال لأنها اذا نقص  
عن النصاب لم تجب . قلت حل الصدقة على النفقة مجاز لا يصار اليه الا عند  
الضرورة ، وذهابه بالزكاة يعني ذهاب أكثره وان كان مجازاً لكنه أرجح من  
المجاز الأول وهب تهماً لهم هذا البحث في لفظ الصدقة فما يقولون في لفظ الزكاة  
وقد ذكرناه . وليس قابلاً لهذا التأويل . فان قلت هل لكم عاصد آخر ؟ قلت  
نعم سماعة النبي صلى الله عليه وسلم الذين كان سعيهم لأخذ الصدقات لم يكونوا  
ينفرون الا الى المال ولا ينظرون الى مالكة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لا تفرق  
بين مجتمعة ولا تجمع بين متفرقة خشية الصدقة . فان قلت وما مستندهم في ذلك ؟  
قلت قول النبي صلى الله عليه وسلم في كل خمس شاة وقوله ففيها بنت مخاض  
ففيها بنت لبون ففيها حقة ففيها جذعة ففيها بنتا لبون ففيها حقنان ففي كل  
أربعين بنت لبون ففي كل خمسين حقة ومن لم يكن معه الا أربع من الابل .  
و « من » تعم البالغ والصبي ثم قال فاذا بلغت خمساً من الابل ففيها شاة . فذلك  
على عمومه وقوله ففي كل مائة شاة أعني في النعم وفي الورق ربع العشر . وهذا  
كله وأما الله يدل على أن النظر في الزكاة الى المال لا الى المالك وهو يقتضي دخول  
الصبي لأن ماله فرد من افراد الاموال . فهذا مستند السماعة وهو أول دليل في

المسألة وانظر الى قوله صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن « خذ من كل حال ديناراً ومن البقر من كل ثلاثين تبيعاً أو تبيعة ومن أربعين مسنة » كيف أفاط الجزية بالحالم وهو الشخص والصدقة المال . فان قلت المال إنما ينظر اليه لبيان المقادير وليس كل مال مأخوذاً منه ألا ترى أن مال الكافر لا يؤخذ منه . قلت قد بين في الكتاب الذي كتبه النبي ﷺ للسعاة وكتبه الخلفاء بعده انهما على المسلمين ففي الكتاب الذي كتبه أبو بكر لأنس : هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين ويستفاد منه شيان : أحدهما أنها لا تؤخذ من الكفار وان كانوا مأمورين بها لقوله تعالى ( وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ) . والثاني أنه يعم البالغ والصبي لأنهما من المسلمين . فان قلت قد قال فريضة الفرض لا يكون على الصبي . قلت قد قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على المسلمين وفيه على كل صغير وكبير نعلم أن المراد من الفريضة المقدرة الواجبة ولا يختص الوجوب بالبالغ كما بينه فكما أن فريضة صدقة الفطر على كل صغير وكبير بنص الحديث الصحيح كذلك صدقة المال واقله اليمن واسع وكذا غيره من الجهات التي كانت السعاة تسير اليها ولا بد أن يكون فيها صغار لهم أموال ولم يستثن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فضل بين صغير وكبير فدل على العموم كذلك قال لما ذهبت ستاتي أقواما أهل كتاب فاذا جئتهم فادعهم . فان قلت هو إنما يدعو البالغ . قلت بل يدعو الجميع وإنما يقابل البالغ وكيف لا يدعو الصبي وقد يترتب على دعوته هدايته وقد عاد النبي صلى الله عليه وسلم صبيّاً يهودياً فأسلم ومات . بل أقول انه يجب ذلك كما يجب على الولي أن يأمر الصبي بالصلاة اسبغ ويضربه عليها العشر . فان قلت : أتم تقولون ان الصلاة على الصبي غير واجبة وما ليس بواجب كيف يجب الامر به أو الضرب عليه وهكذا الاسلام ليس بواجب عليه فكيف يجب دعاؤه اليه . قلت : لا فنكر وجوب الامر بما ليس بواجب والضرب على ما ليس بواجب ونحن نضرب البهيمة للتأديب فكيف الصبي وذلك لمصلحته وان يعتادها قبل بلوغه . فان قلت : هل تقولون إنه مأمور بأمر الولي فقط أو مأمور بأمر الشارع ؟ قلت قد اختلف الأصوليون في ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم « مروهم بالصلاة » واختاروا أنه لا يكون مأموراً بأمر الشارع وذلك نظر إلى وضع اللفظ فقط وجنوح إلى أن الصبي خارج من حكم الخطاب وهو مقتضى حد الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، اما من قال

خطاب الله المتعلق بأفعال العباد فيدخل فيه العصى وينبغي أن يقال العقلاء ليختم  
 بالمميز أو يقال يبقى على حاله ولا فرق في ذلك بين المميز وغيره ، وهو محل نظر  
 لأننا إن نظرنا إلى أن الخطاب شرطه الفهم لم يدخل المجنون ولا العصى غير المميز  
 ويدخل العصى المميز لقهقهة والصلاة محسنة معه وإنما تمتنع في حقه لتكليف  
 فالوجوب لا يثبت في حقه لما فيه من الكلفة ولقوله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم  
 عن ثلاثة » ويثبت النذب في حقه لعدم الكلفة أو لا يثبت في حقه لالوجوب  
 ولا نذب لعدم قوله « رفع القلم » وهو بميدور رفع القلم كناية عن رفع التكليف  
 لا عن رفع كل حكم . فان قلت : هل تقولون إن أمر العصى المميز بالصلاة أمر نذب  
 أم أمر وجوب إن كان أمر نذب فلم يجز مندوباً يضرب عليه ويلزم إذا نوى بصلاته  
 النذب تصح وليس كذلك وإن كان أمر إيجاب فكيف يثبت الإيجاب في حق العصى ؟  
 قلت : بل أمر إيجاب وأمر الإيجاب المراد منه الأمر الجازم بالأمر الجازم في الصلاة  
 في حق البالغ والعصى ولكن الوجوب يختلف في العصى بعدم قبول المحل إن  
 لم يكن مميزاً بالادلة الدالة على اشتراط فهم الخطاب وإن كان مميزاً فرخصة بقوله  
 « رفع القلم » فان قلت كيف يكون الإيجاب ولا وجوب . قلت إذا عني بالإيجاب  
 الأمر الجازم الذي علم الله أن المأمور به لا يقدر عليه أو يقدر عليه ولكن  
 لا يأثم به لفضل الله عليه لم يمنع ذلك . فان قلت أتم تريدون بالجازم أنه ممنوع  
 من ضده . قلت نحن لا نلتزم بذلك وإن كان الأصوليون قالوه بل الجزم عندنا  
 عبارة عن صفة الطلب من حيث هو بالنسبة إلى رتبة ذلك الفعل المأمور به كالصلاة  
 ولكنها أعني الفرض منها عظيمة بحيث أنه لا رخصة فيها ، والمندوب فيه رخصة  
 من حيث انحطاط رتبته عن رتبة الفرض وكل منهما بالنسبة إلى البالغ والعصى  
 سواء ، والشخص الذي يتعلق به ذلك الأمر يعتبر فيه أمور إن وجدت ترتب  
 مقتضاه كالوجوب المترتب على الإيجاب وإن لم يوجد تخلف ذلك المقتضى مع  
 وجود سببه وحقيقته ، وكل ذلك بأدلة شرعية أرشدنا الشارع إليها . ومن تأمل  
 هذا المعنى لم يستبعد في حق العصى المميز الذي اقتضت رخصة الله رفع القلم  
 عنه حتى يبلغ ، أما غير المميز فلا يثبت في حقه خطاب أصلاً لكن يثبت الوجوب  
 في حقه بمعنى آخر سلبية ، ومن أملت وجوب الزكاة . فان قلت الوجوب مع  
 عدم الفهم لا يعقل . قلت الوجوب بمعنى الترتب في الذمة كما يقال الدين واجب  
 في الصغير والكبير فالولي يشتري للعصى بمن في الذمة فهذا دين ثابت  
 في ذمة العصى . بالاجماع وواجب الزكاة كذلك . فان قلت فقد جعلتم العصى

به وهذا حرف البحث بيننا وبينهم في هذا المقام ، والذي يفهم كل أحد ويدل عليه الشرع واللغة ماقلناه ، فان قلت هل مع هذا شيء آخر . قلت نعم معنى معقول من الآية لما قال تعالى (انما الصدقات للفقراء) وقال (في أموالهم حق معلوم للساائل والمحروم) وقال صلى الله عليه وسلم «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» دل الكتاب والسنة على أن ذلك حق للفقراء ، وهذا مجمع عليه بين العلماء لم يخالف فيه أحد نظرنا بعد ذلك في وجوبه لهم فرأى الشافعي رحمه الله أن وجوبه لهم على الأغنياء بطريق القرابة كما أوجب نفقة الابوين بالاجماع وذوى الارحام عند أبي حنيفة لقرابة النسب عند الحاجة واشتركت القريتان في اقتضاها وجوب النفقة فاشتراط في الاول ملك النصاب وغيره ولم يشترط في الثانية الا أن يفضل عن الكفاية واقتضا في أن الاولى مستقر في الدمة لأنها لغير معين والثانية لمعين على معين مقدرة بالحاجة كل يوم فلا حاجة الى استقرارها في الدمة وفي أن الاولى لا توجب محرمية النكاح ولا توجب المين بالملك وهذا الاختراق لا يقدح في اقتضاه المشترك ووجوب النفقة . فان قلت فما قول أبي حنيفة في ذلك وقد تقلم الاجماع على أنها للفقراء ومن معهم . قلت يقول انها للفقراء على الله بوعده برزقهم وهي لله تعالى على صاحب المال والله تعالى أذن له في دفعها اليهم كمن عليه دين فقال للمدبون ادفع ديني الذي عندك لهذا مما له على من الدين فلاحق للفقير على الغنى الامن هذه الجهة ، والشافعي يقول حقه عليه من الجهة الاولى وهو من جملة ما قدره الله رزقا ووعده به . فان قلت لمخص الى ما تقدم الى هنا لاسفل بدر (؟) محل الخلاف بين الامامين . قلت مسند الشافعي في ايجاب الزكاة في مال اليتيم الآيات الكريمة الآمرة بابتاء الزكاة والآيات الكريمة المقتضية لأنها في عين المال والأحاديث الصحيحة المشهورة الكثيرة كذلك وفعل السادة كذلك وتحقيق القول بالعموم في جميع ذلك ومرسل صحيح وهو عند أبي حنيفة كالسند أو أقوى وأحاديث ضعيفة وآثار عظيمة عن أئكار الصحابة ولم يثبت مخالف منهم ومعنى نفقة القرابة . فهذه عشرة أمور متضافرة يثبت الوجوب بأقل منها . فان قلت فما تجيبون عن قوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاثة» أليس معارضاً قلتم ؟ قلت لا معارضة بينها ولا يقتضى الحديث المذكور أكثر من ارتقاع التكليف ان العصى ليس مكلفاً ولا مخاطباً بأدائها وهذا مجمع عليه لم يقل به أحد من العلماء وانما الخلاف في مقام آخر . فان قلت هل يقول الشافعي ان نفقة محضة كنفقة الاقارب أو عبادة محضة كالعبادة أو فيها شائبة من هذا وشائبة من هذا . قلت اختلف أصحابه في ذلك والذي كان

عندى القطع بطلان كونها نعمة محضة وليس جازماً بأن أحداً من أصحابه يقوله وإنما بحثوا مع الحنفية في كونها عبادة محضة فالصلاة أومركبة من العبادة والمواساة وفي كلام بعض الأصحاب ما يقتضى الوجه الثالث وتمكين تقريره . فان قلت يتقرر مع ما ذكرت . قلت بتحقيق معنى العبادة وذلك انما أوجه الله تعالى ينقسم منه ما يكون سببه جنائياً فيسمى عقوبة ومنه ما يكون سببه اتلافاً ويسمى ضماناً ومنه ما يكون سببه التزاماً فيسمى ضماناً أو أجرة أو مهراً أو غير ذلك ، ومنه ما لا سبيل له إلا كون المأمور به عبداً ملكاً لله تعالى وهو قرينة فيسمى عبادة وإدائه للديون ، والمواري والودائع واجبة بالالتزام ونفقات الزوجات وكذلك ونفقات الأقارب لما فيها من التواصل والعبادة المحضة ليست إلا لله ونحن مأمورون بالجمع بأمر الله ، وقد رأيت أن أخذ العبادة بالواجب لحق الله فقط بلا سبب واحترز بلا سبب عن الحدود والسننات ، وحاصله أن الواجب إن كان لاجل الآدمي كنفقة القريب فليست عبادة لأنها في مقابلة ما بين الوسيلة والاحسان المنقضى للكفاية فهذا خرج بالتقيد الأول وإذا خرج هذا من العبادة فغيره من حقوق الآدميين كالعبادة بلا شك لتحقق المعنى المذكور بلا شبهة والزكاة اشبهت بنفقة الأقارب وصلة الرحم وإقرارها بالصلاة وبناء الاسلام عليهما قد يكون لأن إحداهما رأس المبادات الدينية والاخرى رأس المبادات المالية المعدى نفعها فلم يطلق بعض الفقهاء عليها عبادة لذلك وكانها للوصلة التي بين المؤمنين وإخوة الدين وهي قرابة عامة فالجواب الله تعالى لحقهم فهي حق آدمي ويكون قد جمع بقوله ( أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) حقه وحق آدمي وأسبابهما إلى جميع أنواع الجنسين المذكورين من الحقوق والاسلام كله مبنى على حقوق الله وحقوق العباد وقد جاء في الحديث : بنى الاسلام على ثلاث شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة . وهو إشارة إلى ما قلناه والحديث المشهور « بنى الاسلام على خمس » ولا منافاة بينها لرجوع الصيام والحج إلى الصلاة وإن دخلها المال في بعض الاحوال أو لرجوعها اليها معاً وقصدنا بهذا أن لا يستنكر القول بأن الزكاة ليست بعبادة وإن كانت فرضاً عظيماً وركن الاسلام والمشهور أنها مركبة من الشائبتين والمركبة من شائبتين إذا أمكن العمل بكل منهما عمل به في البالغ يوجدان فتجب الزكاة بالأجاء عبادة ومواساة إما بأن كلا منهما علة وإما بأن العلة الاولى وحدها والثانية وحدها او مجموعهما ، وفي الصبي من رأى أن العلة الموساة فقط اكتفى بها ومن رأى العلة كل منهما ويجوز التعليل بملتين اكتفى بها أيضاً ومن

متعلق الحكم الشرعي وكلام الأصوليين يأباه . قلت الحكم الشرعي يطلق على أمور : (أحدها) الأمر والنهي ولا شك أن الخطاب بهما شرطه فهم فلا تعلق لهما بغير المميز ولا بالمميز إذ كان المراد منهما الإيجاب والتعريم إلا على المعنى الذي حردناه آنفاً وأما الأمر بمعنى فاعلها فتلحقه بالمميز كما اقتضاه كلام النوازي . (الثاني) خطاب الوضع وهو ثابت بالإجماع فحق أنلف الصبي شيئاً ضمنه لأن الله جعل الاتلاف سبباً في الضمان فلا فرق بين الصبي والبالغ . ( الثالث ) الترتيب في الذمة وهو ثابت في البالغ والصبي أيضاً كما ذكرناه وهو المراد بالوجوب على الصبي ، والحنفية يقولون يلزم من الثبوت في الذمة الخطاب ، وهذا هو ثمره البحث المعتبر في ذمته الدين ولا يخاطب به ، وإثابة بعد الحول وقبل التمكين واجبة ولا خطاب . وقولهم يلزم من الترتيب في الذمة الخطاب ممنوع والولي يشترى للصبي بضمن في ذمته ويستقرض له ويستأجر له بأجرة في ذمته ويزوجه بصدائق في ذمته ويترتب في ذمته بالاتلاف بدل التالف وبغير ذلك من الأسباب في مواضع كثيرة . فإن قالوا بالخطاب في تلك المواضع فليقولوا به هنا ولا محذور في إطلاقه بتأويل . فإن قلت هل بين الوجوب والندب رتبة في تقسيم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين لنسبتها في الصبي وعلاته ، وهل ينوب القرض أو النفل أو كيف حاله ؟ قلت لارتبة لهما والأمر في حقه كما قررناه ولا ينوب إلا القرض ، وإن كان لا يقع فعله فرضاً ويناب عليه ثواب القرض . وهذا قد يستنكره بعض الفقهاء ويقول كيف يناب عليه ثواب القرض وليس بفرض وابعده من قال من الحنفية إنه لا يناب عليه وإنما أمر به للتمرين . فإن قلت هل تقولون إن الصبي داخل في قوله تعالى ( أقيموا الصلاة ) ؟ قلت نعم هذا هو الحق عندي لأن الخطاب لجميع المؤمنين وهو من المؤمنين ، أو لجميع الناس وهو من الناس فإذا كان مميزاً وقد فهم وسمع أمر الله فلا مانع من دخوله وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لصبي « يا بني سم الله وكل بيبتك وكل مما يليك » وعند بعض الأصوليين ذلك في أمر التأديب لا يصحها وقد ختل<sup>(١)</sup> بأذني ابن عباس وأداره من شماله إلى يمينه وذلك أمر بموقف الواحد عن عيّن الامام وأثبت الفقهاء ذلك حكماً شرعياً . فإن قلت هذا حال المميز فما حال غير المميز ؟ قلت وضع الخطاب يقتضي دخوله لكنه خرج بالدلائل سراه ظاهراً فخرج من تعلق الخطاب لامن الخطاب ومعنى هذا أن الخطاب شامل



وواو الضمير في ( اقبوا ) عامة وإنما لتعلق الأمر بشرط فإن وجدت تعالى والا فلا . وتظهر فائدة هذا إذا أمر جماعة بالقبول وصبيان بشيء ومن الصبيان غير مميز ثم حصلت له صفة التمييز وقت المأمور به أقول يتعلق به الأمر . فإن قلت ما مرادك من هذا كله ؟ قلت أن يكون قوله تعالى ( وآتوا الزكاة ) شاملاً لكل المؤمنين من بالغ وصبي فيكون هو عاضد آخر في المسألة ، وقد قال تعالى في سورة البقرة ( وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل ) الى قوله ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) وقال ( وأقام الصلاة وآتى الزكاة ) وفي سورة الحج ( فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) فهذه الأوامر كلها يمكن القول بدخول الصبي فيها فما لم يمكنه فله فله ولي عنه . فإن قلت هل مع هذا في آخر من النص من . قلت نعم قوله تعالى ( وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة ) والصبي من أهل الدين ويشوجه في حقه ذلك وقوله تعالى ( في أمم ألهم - حتى هم لهم لأهل والمجروح ) وذكر هذا في المستثنى من البلوغ وجعل الحق في أموال من استثنى ولا يخفى إلا الزكاة . وروى عن فاطمة بنت قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم أن في المال حقاً سوى الزكاة - ونده ضعيف ؛ وكونه ليس في المال حق معلوم مستقر من جهة الشارع غير الزكاة معلوم وهذا كما يدل على الأمر بالزكاة للعموم يدل على أنها في عين المال مثل ما دل قوله صلى الله عليه وسلم « في أربعين شاة » فهو عاضد من وجهين . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر ؟ قلت نعم أحاديث صحيحة « إن من لم يؤد الزكاة غنل له ماله يوم القيامة » ولفظ الحديث « لا يؤدي منها حقها » وقول أبي بكر الصديق لعمر : فإن الزكاة حق المال ، وذلك يقتضى أن الزكاة من حقوق المال من غير نظر الى المالك . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر ؟ قلت نعم قوله تعالى ( إنما الصدقات للفقراء والمساكين ) الى آخر الآية قرضها سبحانه لهم وملكتهم إياها فهي حق في المال للأصناف من غير نظر الى مالكها فلا فرق بين البالغ والصبي وأجاب الحنفية بأن المراد بالصدقة هنا المتصدق به وهو المال وحقيقة الصدقة إنما هو الفعل وهو فعل المتصدق . فإن قلت فما جوابكم عن هذا ؟ قلت فعل المتصدق تصدق والتصدق إنما هي اسم لما تصدق به وهي الواجب في الزكاة وهي المقصود بالحصول للفقير وفعل المتصدق وسيلة إليها والتكليف بالأصالة إنما هو المقاصد لا الوسائل ؛ وما يدل على أن الصدقة اسم المتصدق به قوله تعالى ( وآتوا الزكاة ) فلا يناء هو الفصل والزكاة منفعلة وهي الصدقة فالزكاة الواجبة المقصودة ليست هي فعل المتصدق ، بل ما يحصل

رأى أن معنى العبادة يتمحص أو لا بد منه يحصل عنده وقفة في الصبي المتوقف في كونه من أهل العبادة وفي كون العبادة تقبل النيابة فأبو حنيفة أنكر ذلك فأشترط الزكاة عن الصبي وغيره قرر أن الصبي من أهل العبادة وأن هذه العبادة تقبل النيابة فأثبتها . فان قلت فالعبادة إنما هي فعل العبد . قلت لا بل العبادة هي الحق وفعل العبد تأديته له فان قبلت النيابة ناب عنه غيره والا فلا ، والحق قد يصحكون مالا وقد يكون غيره والمال يقبل النيابة وغيره قد يقبل كالحج وقد لا يقبل كالصلاة . فان قلت فخص لي الآن منشأ الخلاف بين الامامين . قلت منشؤه ما ذكرت في كونها عبادة وفي كون الصبي أهلا للعبادة فأبو حنيفة يقول الزكاة وجبت عادة ابتلى الله عباده بها لتتقيس المال كما ابتلاه بالصلاة بإتباع البدن شكرًا لنعمته بالبدن وبالمال ، والعبادة في الزكاة اغاها هي فعل العبد وهي اخراج المال وإن كان البالغ له أن يوكل فيها فتوكيله هو التقيص المبتلى به ومثله لا يتصور في الصبي لأن ثبت الزكاة في الذمة بل في العين لحق الله في العين وحال التقير لها قدمناه ، ولا معنى للتملك بالعين عندهم إلا أن المالك مأثور باخراج ذلك القدر من المال فلا يقولون بشيء آخر ولاجل التعلق بالعين لا بالذمة إذا تلف النصاب بعد التحسين لا يضمن عندهم وعندنا يضمن لأنه كان له متعلقان الذمة والعين فلو تلف أحدهما بقى الآخر ولو تلف قبل التحسين فلا ضمان على المجهور من أصحابنا من قال بالضمان تفريعا على قول الوجوب قبل التحسين ولو أثله ضمن الا على وجه أجازته من أصحابنا الشيخ أبو علي والغزالي الأول تفريعا على أن الامكان شرط في الوجوب وإذا مات لا يجب اخراجها من تركته عندهم كالعبد الحاني وأداء الزكاة عندهم على التراخي ولا معنى للزكاة عندهم الا خطاب الأداء ، وعندنا وعندهم فرق بين الوجوب ووجوب الاداء . فأصحابنا استعملوه وهنا وجوب الزكاة في الذمة ووجوب أدائها بعد ذلك وهم لم يجعلوا الا وجوب الاداء ، ونشأ التراجع في قولنا الزكاة واجبة على الصبي من فهم معنى الزكاة فهم معنى الوجوب وفهم حال الصبي وأهليته كذلك ؛ وأورد أصحابنا عليهم قولهم انه لو أوصى بها لاخرجت من تركته وإن الوجوب لا يعقل الا في الذمة وأرض الجناية في ذمة العبد والسقوط بموته لزوال ذمته ولا متعلق للأرض غيرها ، وأورد أصحابنا عليهم قولهم بوجوب العشر فيما أخرجته أرض الصبي واعتقدوا بأن هذا واجب الأرض فينبغي أن يقال لهم والزكاة واجب المال ؛ وأورد أصحابنا عليهم أيضا قولهم بوجوب

زكاة الفطر سببية على لسه (٩) التقادر وإذا لم يكن للصبي مال وفي مال الصبي، على خلاف عندهم إذا كان له مال، وأما أصحابنا فقالوا بإثبات الزكاة في الذمة وأنها على الصحيح تتعلق بالمال، واختلفوا في كيفية ذلك التعلق، والصحيح أنه تعلق شركة، ويسبق إلى الذهن أن التعلق بالمال يقتضى وجوبها على الصبي، وهو كذلك، وإذا نظرنا إلى المال من غير نظر إلى المالك وهم بنوا عليه أن مسع وجوبه في المال وقطعه عن الذمة لا يتحقق الوجوب على الصبي لأن الوجوب إما في الذمة ولم يقولوا به وإما وجوب الأداء وهو غير ممكن في الصبي يستعمل جملة وأجابوا عن زكاة الفطر بأن وجوبها بمعنى المؤونة تجب على الفقر وفيه حق للأب فأما لو لم تجب في ماله احتجنا إلى الإيجاب على الأب ومؤونة الأرض كالخراج وهي أجوبة ضعيفة. فإن قلت أذكر لي أخص من ذلك. قلت الزكاة عندهم فعل المتصدق والوجوب المخطأ؛ والصبي ليس أهلاً له والزكاة عندهم التقدر المفروض في المال والوجوب الثبوت في الذمة والصبي أهل فلم يتوارد كلامنا وكلامهم على شيء واحد، وبهذا تبين القطع في هذه المسألة بالصواب وإن المخالفين لم يتواردوا على محز ونطالب نحن بدليلنا وقد ذكرناه. فإن قلت ما تقول في قولهم في العشر؟ قلت قالوا أنه يجب فيها أخرجه أرض الصبي لأنه نماء الأرض وحق لها وصحيح أنه نماء الأرض ولكن بالمعنى حق لها وشبهوه بالخراج والخراج واجب على شخص وإن كان متعلقاً بالأرض وإذا كان العشر كذلك فلا بد من تعلقه بالصبي وقد قال تعالى (ألقوا من طبائعتكم ما كسبتم وما أخرجناكم من الأرض) فهذا حق باعتبار شرط الخطأ فيه فهم لم يقولوا إن ما تضمنته هذه الآية أصل وإنما قالوا بشيء. مرتب على أرض سموه عشرًا لا دليل له من كتاب ولا سنة وحقيقته عندهم جزية وعنهم اختلاف في أخذه مضمناً باسم الصدقة أو غير مضمناً أعني من الرهن، وأما عندنا وعند جمهور العلماء فهو زكاة لا تؤخذ من كافر ثم إذا قالوا الولي يخرجها من زرع الصبي فلا بد من ملاقة الوجوب للصبي؛ وغاية قولهم أن العشر ليس عبادة ولكنه كسائر الديون هكذا ينبغي لهم أن يقولوا وإن لم نسلمه لهم وأما الأرض فلا حق عليها ولا لها. فإن قلت فزكاة الفطر قلت هي طهرة للبدن وللصائم من القنوط والرفث كما جاء في الحديث فإذا وجبت على الصبي فلأن تجب زكاة المال عليه أولى لوجود المعنى مسع أن النعمة فيه أعم وكونها تابعة لسكونه لا بمنع من مراعاة هذا المعنى، وبضم كلام محمد بن

يحيى الاجماع على ان الولي لو أخرجها من مال العبيى لم يضمن . فان قلت هل عندكم شيء آخر ؟ قلت نعم لهم محق وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم « مامن صاحب إبل لا يؤذى منها حقها » وقول الصديق فان الزكاة حق المال فاذا قالوا ان العشر حق الارض بلا دليل وقلنا نحن فالزكاة من المال بدليل فقلنا يجب العشر على العبيى تجب عليه الزكاة ، ومعنى حق المال حق شكره لانه نعمة من الله يستحق بها الله الشكر فزكاته شكره . فان قلت هل في المسألة شيء آخر غير ما تقدم ؟ قلت نعم وهو قوله تعالى ( أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) هل معناه صلوا ولا كوا أو زيادة على ذلك ؛ والذي يظهر أنه زيادة على ذلك وهو في الصلاة أن يجلب ثلثة عشرة الشعار عالية المنار فيصلبها بنفسه منفرداً أو في جماعة ويأمر غيره بها اذا قدر فهي فرض عليه عينا بفعل نفسه وفرض عليه فرض كفاية بفعل غيره ، وهذا عام في حق الاولياء وولاية الامور العامة ، وكل ذلك يمكن قوله في الزكاة لانه اذا تحقق وجوب الزكاة وفرضيتها في الاموال من غير نظر الى المكلفين بها وجب على الاولياء وسائر أئمة المسلمين الامر باخراجها بتلك المقادير التي فرضها الله تعالى وإيصالها الى مستحقيها . فان قلت ؛ وجوبها على العبيى هل تأخذونه من النصوص أو بالقياس ؟ قلت هو مأخوذ من النصوص بالطرق التي قدمناها والعمومات ، ولو فرضنا اقتصر النصوص على البالغين أمكن أخذها في العبيى بالقياس بمعنى الموساة كما تقدم فانه اذا وجب على شخص شيء لمعنى وشاركه غيره في ذلك المعنى عدى اليه . فان قلت : أصحابكم نصبوا الخلاف بين الامامين في تعلق الزكاة بالذمة أو بالعين وجعلوا الاول قول الشافعي والثاني قول أبي حنيفة وذكرنا من استدلال الحنفية قوله تعالى ( في اموالهم حق معلوم ) ونحوه وأجاب أصحابكم بأنه لبيان المثل والمقدار واتم جعلتموه دليلاً لكم . قلت المراد بالمسألة الخلافية قول أبي حنيفة يقطعها عن الذمة خلافاً لنا وانها لا بد من تعلقها بالذمة والا فالصحيح عندنا تعلقها بالعين . فان قلت فما تختاره في تعليق الزكاة ؟ قلت قد ذكرنا معاني : (أحدها) الابتلاء والامتحان وهذا عام في كل التكليف التي كلف الله تعالى بها عباده وفي كل الاوامر والنواهي والمراد بالابتلاء إما الاختبار ليظهر بحسنهم من سيئهم وطائفتهم من عاصيهم واما البلوى باتعاب البدن وتقريع المال والصبر على ذلك المعنى ، و ( الثاني ) صلاح القلب والبدن فان القلب والبدن يصلحان بالطاعة ويفسدان بالمعصية وهذا ايضا عام في جميع المأمورات

والمُنهيَات . ( الثالث ) شَكَرَ نِعْمَةَ اللَّهِ تَعَالَى : وهذا أيضاً عام في جميع التكاليف البدنية والمالية لأن الله تعالى أُنعم على العباد بالآبدان والأموال ويحب عليهم شكر تلك النعم فكل مأمور به من العبادات فيشترط بعض شكر تلك النعم شكر نعمة البدن وشكر نعمة المال لكن قد نعلم أن ذلك شكر بدني وقد نعلم أن ذلك شكر مالي وقد تردد فيه ومنه الزكاة . ( الرابع ) وبه بيان ذلك مواساة للفقراء وسد خللتهم ولا ننكر أنها تحصل بالزكاة فإن كانت مقصودة للشارع لشرعه فرض الزكاة كنفقة القريب ترجح قول الشافعي وهو الظاهر وإلا فيرجح قول أبي حنيفة . فإن قلت فما تقولون إذا قلتم إنها عبادة محضة ؟ قلت ولو قلنا بذلك ولكن طريقها أداء المال فيقوم الولي مقامه ، ولا بد من مراعاة ما قدمنا للإشارة من أن العبادة المحضة الحق المؤدى بالفعل لأنفس الفعل ، وفرق بين الفعل والمفعول فالمؤدى المأمور به وهو المفعول وفعل العبد حركته وسكوته شيء آخر وإذا كان طريقها أداء المال لم يمنع أن يكون من الولي للأكثر أن يصبي إذا احتاج إلى شراء ماء لطهائره أو صومه أو غسله إذا أوجب قبل البلوغ وهو غير غائبه يجب على الولي أن يأمره بالغسل وتصح نيته ويفتقر له الماء للوضوء والغسل بالواجبين أو شراء ثوب يستقر عودته لأجل الصلاة أو إلى أجره من يعلمه أركان الصلاة وشروطها وجب على الولي إخراج ذلك من ماله ، والصلاة عبادة بدنية محضة وقد وجب التوجه إلى الصلاة وإذا طلبت الصبي الدخول بها أو مات عنها زوجها وجب عليها المدة وقد محتاج لأجل ذلك إلى إخراج شيء من مالها بسببه فيجب على الولي ذلك ، وفي هذه المسألة أمران : أحدهما أن تعلق العبادات بالصبي لأوجوب العدة عليها وكيفية لا ولو زوجت في العدة لم يصح النكاح ، والثاني إخراج المال في طريق العبادة . فإن قلت لو لم تكن الزكاة عبادة لما وجبت النية فيها . قلت النية تجب في أداء الديون للتمييز وإنما تختص بالعبادة نية القربة وقد نص الشافعي على أن النية في الزكاة تكفي باللسان دون القلب وهو وجه لأصحابه صحيح بخلافه وذكرنا في مستند النص ما ذكرناه من كون الزكاة ليست عبادة محضة وإنما ملحقة بالنفقات والغرائب وأرواح الجنائيات . فإن قلت : هل عندى شيء آخر ؟ قلت نعم وهو أمره صلى الله عليه وسلم للصبي بالصلاة وذلك ليتمرن عليها ويدمن عليها فلا تنشق عليه بعد البلوغ ، ومثل ذلك يقال في الزكاة لتوطن نفسه على إخراج بعض ماله لله تعالى فلا يشق عليه بعد بلوغه ، فهذا قياس على الصلاة وهو لا يتأتى منه فعل ذلك بنفسه للحجر عليها في المال فيقوم الولي مقامه .

فان قلت ما حكم المجنون ؟ قلت حكمه حكم العبي غير المميز في جميع ما ذكرناه . لكن لو وجبت على طافل ثم جن أخرجه الولي من ماله ، وواقفونا على ذلك . وهو وارد عليهم . وأما في المستقبل في الجنون الطارئ قال أبو يوسف ان كان مقيماً في أكثر الحول وجبت والا فلا ، وقال محمد إن كان مقيماً في جزء وجبت . والا فلا ، ولا خلاف عندنا أن الجنون الأصلي يمنع انعقاد الحول ، والجنون الأصلي أن يبلغ مجنوناً . فان قلت ما تقول في اقتران الزكاة بالصلاة ؟ قلت دلالة الاقتران ضعيفة ومن قال بها فذاك في كونها واجبتين مثلاً وذلك حاصل هنا . والامر للصلاة ، والفروق فروق كثيرة الصلاة في كل يوم خمس مرات فلا يشترط فيها المال ويشترط فيها المنة والطهارة ، وليس في الزكاة شيء من ذلك . فان قلت هل عندك شيء آخر ؟ قلت نعم التركة لا ينتقل الى الوارث منها الا ما فضل عن الدين . ولو كان فيها زكاة وجبت قبل الموت قدمت فاذا كان نصاباً انعقد عليه الحول وقلنا بيني الوارث على حول المورث طهر ركنه بحوله وان كان يتيم . وان قلنا لا يبي أو كان بعد استئناف حول أمكن أن يقال ذك للنصاب سبب لحق . الزكاة متقدمة ملك الوارث اليتيم فاذا وجد الحول وهو شرط أخرجنا الزكاة منه لتقدم سببها فأخرج الزكاة من التركة لتقدم وجوبها . فان قلت هل عندك شيء آخر ؟ قلت نعم قول الله تعالى ( واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسه ) وآية أخرى . وغير ذلك بين لنا ان الله تعالى اذا أنعم علينا نعمة مالية يجب له بعضها ، والنصاب نعمة مالية فيجب بعضه بالشروط التي ذكروها ، وهذا ليس قياساً محققاً لكنه تنبيه على ان الزكاة شكر المال وتعليل وجوبها على البالغ لذلك ، وهذا المعنى حاصل في العبي فيجب على الولي الاخراج ليكون شكراً لنعمة الله على العبي . ويزيده بسببها لقوله تعالى ( لئن شكرتم لازيدنكم ) فان قلت فيها تضييع ماله العبي . قلت المحافظة على هذا مراعاة مصلحة دنيوية ، واخراجها فيه مصلحة دنيوية وأخرى أما الآخروية فظاهر بالنواب وأما الدنيوية فانه ما يرجع الى الدين بصلاح قلبه وبدنه وتوطن نفسه على ذلك واعلمنا ان الله اليه ومنه ما يرجع الى الدنيا لانه قد يكون ببركة إخراجها يحفظ الله ما بقي . وفي الحديث « ما نقص مال من صدقة » وهذا الحديث رواه أبو مسلمة بن عبد الرحمن عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل . واختلف الثوري وجريرو في فرواه الثوري عن منصور عن يونس بن حبان عن أبي سلمة ورواه جريرو عن منصور عن يونس عن سعيد عن أبي سلمة وسأل ابن أبي حاتم أبا زرعة عن ذلك فقال الثوري أحفظ ، وهذا

الاختلاف لا يضرنا فيما نحن فيه . فان قلت : هذا كله في الوجوب فما دليلكم في نالولي ولاية الاداء وقد تنازع في ذلك كما قدمتم عن ابن أبي ليلى . قلت دليلنا فعل عائشة وغيرها من الصحابة كما قدمناه ، وبالقياص على سائر الواجبات المالية التي تجب على الصبي ، وبأنها حق الفقراء وهي في يد الولي فيجب تمكينهم من حقهم وإيصاله إليهم . فان قلت فعل الصحابة يدل على جواز أداء الولي لأعلى وجوبه . قلت يؤخذ الوجوب من الآيات والأحاديث وحق الفقراء وتقدير كون الامر بالزكاة للفقور لتحقيق حاجة الفقراء وعدم انحصارهم وذلك يتزل منزلة مطالبة صاحب الدين بدينه فبصير تأخيرها بعد ذلك مطلاً وظلماً ، وفي وجوب المبادرة بأداء الدين الحال قبل الطلب وجهان أصحهما لا يجب إلا ان كان وجب بهه أو كان صاحبه لا يعلم به فيعلمه . فان قلت : هل لاولي ولاية التفرقة على الفقراء أو يحتاج الى القاضي؟ قلت الظاهر انه لا يحتاج بل له الانفراد بذلك ويدل له فعل عائشة وعلى وغيرها من الصحابة ، والذي يجب على الولي بلا شك إخراج الزكاة من مال الصبي وتسليمها الى المستحق وعم الاصناف على العموم فان دفعها الى الامام أو القاضي وقسمها أحدهما على المستحقين فلا شك في براءته وان أوصلها هو إلى من يراه منهم فالذي يظهر أنه يكفي ككما في المزكى عن نفسه فكل واحد منهما له ولاية الدفع والتفريق له الأخذ وهذا إذا قطع به ، وأما أن يقال ان المستحق عام فلا بد من ولي أمر عام يقضيه عنه ليتبين له ثم يختص به من يراه من الافراد ، وذلك خيال لا أدري له وجهاً ولو لزم ذلك لزم في المزكى عن نفسه . فان قلت أى الامرين أولى له أن يفرقها بنفسه أو بالامام ؟ قلت اذا انفرد بنفسه كان على خطر فرق أو لم يفرق فانه إن لم يخرجها أثم عندنا وعند الجمهور وضمنها للمساكين ، وان أخرجهما أثم وضمنها الصبي عند أبى حنيفة وابن أبي ليلى ، ومن الفقهاء فان أخرجهما بنفسه فينبغي أن يرفع الامر بعد ذلك إلى حاكم يحكم ببراءته حتى لا يطالبه الصبي بما يمد بلوغه وان أخرجهما بأمر الحاكم كان ذلك حكماً من الحاكم فتفتق عنه المطالبة فان قلت فالصحابة الذين أخرجوها . قلت هم كان اماماً وكذا على وعائشة لعلها كان مأخوذاً لها وهي أكبر من ذلك . فان قلت لو أراد الولي أن يعين الصبي المميز من الدفع الى الفقير والنية هل له ذلك؟ قلت أما لاقتصار عليه فلا يجزى . لأن نية الصبي في الصبي لا تعتبر به وان كان مميزاً وليس كنيته في الصلاة لأن الصلاة هو من أهلها وليس هو أهلاً لتصرف في الاموال والنية المعتبرة هي المقارنة لتصرف

جميع فكانت نيته في ذلك ملغاة ، وأما مجرد كونه يناول الفقير واليتيم من الولي محصورة لظاهر أنه لا يتمتع ويحصل به جبر الصبي ففي الحديث ان تناولة الفقير تقي فتنة السوء ، ولكن ليس ذلك مطلوباً فالصبي محجور عليه في المال ، ولو أن الولي أمر الصبي بالدفع ولم يبرأ الولي فالظاهر أنه كما لو نوى بلفظه ولم ينو بقلبه فيجىء فيه الخلاف المتقدم في أنه يكفي أو لا . فإن قلت النظر في هذه المسألة فارتبتها عندك فإن المسائل منها يقوى ومنها يضعف . قلت كنت قبل نظري الآن لعدم نص وارد فيها . بخصوصها أرى أن الاختلاف فيها متأسك والآتي أرى أن القول بالوجوب قوى جداً إلى غاية ما يكون . فإن قلت مادعائك في ثبت الكلام فيها على هذه الصفة . قلت لأنني لم أجد دليلاً واحداً يعتمد عليه فيها لامن جانبنا ولا من جانبهم لما بان لك من الكلام ، والتمسك من جهتهم ضعف بكرة والتمسك من جهتنا قوى بمجموع أمور عرزم الأدلة من الكتاب والسنة وتعليقها بالمال لا بالملك واستمرار عمل السمان على ذلك من غير تناولهم تخصيصها وفهم المعنى في سد خلة المساكين وظهور الطريق التي ذكرناها وأقوال الصحابة في ذلك من غير مخالف لهم في عصرهم والحديث المرسل والأحاديث الضعيفة والقياس ، ومجموع ذلك يحصل القطع بالوجوب بخلاف ما لو افرد واحد منها . فإن قلت كل واحد لا يبدله من محل فما محل وجوب الركعة ؟ قلت عند الشافعي محل المال ، وعند أبي حنيفة محل بدن المالك لأن التكليف عنده بالأدلة فقط والعبادات البدنية محلها البدن عندنا وعندهم كالصلاة والصوم ، ولهذا إذا مات سقطت لقوات محلها . فإن قلت هل تطلقون القول بوجوبها على الصبي ؟ قلت جمهور أصحابنا أطلقوه فاقتضاه رأيان صحيحان وجوبها عليه ووجوبها في ماله ، وبعض الأصحاب قال لا يقال إلا انها واجبة في ماله ولا يقال واجبة عليه ، وظلغ الروياني . وأما وجوب الاداء فعلى الولي بلا اشكال . فإن قلت كيف يتأب الصبي غير المميز ؟ . قلت الثواب فضل يمن الله تعالى وإن رتب على سبب والسبب هنا نقصان ماله ، وقد دفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم صبي فقيل له ألهذا حج قال نعم ، ولا معنى لكونه له حج إلا أنه له أجر وهو على حضوره المساعدة وإحرام وليه عنه ، وقد يحصل لبدنه من الصحا والكلال ما يكون الثواب في مقابلته والكل بفضل الله تعالى والله أعلم . قال المصنف رضى الله عنه كتبه على بن عبد الكافي المبكى في بعض يوم السبت التاسع والعشرين من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بظاهر



دمشق والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

### ﴿ مختصر فصل المقال في هدايا العمال ﴾

﴿ مسألة ﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه مصنف في هدايا العمال سماه فصل المقال كبير طمعه في مصنف آخر صغير وهو هذا . قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله على نعمه الكافية ومنته الوافية وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة أدخرها جنة من النار وأقية وشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث إلى كل أمة قاصية ودانية صلى الله عليه وسلم صلاة على عمر الأيام باقية . وبعد فهذا مختصر من كتابي فصل المقال في هدايا العمال مرتب على فصلين :

### ﴿ الفصل الاول في الاحاديث ﴾

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشئ والمرثئ . وقال الترمذي حديث صحيح . وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لعنة الله على الراشئ والمرثئ » رواه أبو داود وابن ماجه والحاكم في المستدرک وقال صحيح . وعن أبي هريرة قال « لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشئ والمرثئ في الحكم » رواه الترمذي والامام أحمد في المسند . وعن عبد الرحمن بن عوف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الراشئ والمرثئ في النار » رواه البزار في مسنده . وعن أبي حميد الساعدي قال استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من بني أسد يقال له ابن التينة على صدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدي إلى قال فها جلس في بيت أبيه وأمه فليتنظر أيهدى له أم لا والذي نفسي بيده لا يؤتى بشيء الا جاء يوم القيامة يحمله على رقبتة ان كان بغيراً له بغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تنغو <sup>(١)</sup> ثم رفع يديه ثم رأينا غفرة <sup>(٢)</sup> ابطيه ألا هل بلغت . رواه ح م . وعن يريدة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من استعملناه على عمل ففرزناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول . اسناده صحيح وهو في سنن أبي داود . وعن أبي حميدة وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « هدايا العمال غلول » . رواه الامام أحمد والبزار في مسنديهما . وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ماعدل والنجور في رعيته » . رواه النقاش . وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه أنه قدم من اليمن فرأى عمر عنده غلاماً قال ما هؤلاء قال أصبتهم في وجهي هذا قال عمر من أي وجه قال أهدوا إلى أو أكرمت (١) الثناء : صياح الغنم ، وفي الأصل « تنغر » وهو خطأ .

(٢) الغفرة : بياض ليس بالناصع ولكن كلون غفر الأرض وهو وجهها . كافي النهاية .

بهم فقال عمر أذكركم لا بى بكر فقال معاذ ما ذكرى لا بى بكر ونام معاذ فرأى كأنه على شفير النار وتمرر أخذ بحجزته<sup>(١)</sup> من ورائه أن يقع فى النار ففزع معاذ فذكره لا بى بكر رضى الله عنه فسوغه أبو بكر فقال عمر هذا حين حل وطاب.

### ﴿ الفصل الثانى فى كلام العلماء ﴾

قال عمر من عبد الميز كانت الهدية فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم هدية واليوم رشوة. وقال مسروق اذا قبل القاضى الهدية أكل السحت واذا قبل الرشوة بلغت به الكفر. وقال كعب الرشوة تسفه الحليم وتعمى عين الحكيم. وقال ابن عبد البر فى الاستدكار كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية ويأكلها ويشيب عليها الا أن ذلك لا يجوز لغير النبي صلى الله عليه وسلم ادا كان منه قبولها على جهة الاستبداد بها دون رعيته لانه انما أهدى ذلك من أجل أنه أمير رعيته ، وليس النبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك كغيره لأنه مخصوص بما أفاد الله عليه من غير قتال من أموال الكفار يسكون له دون سائر الناس ، ومن بعده من الأئمة حكمه فى ذلك خلاف حكمه لا يسكون له خاصة دون سائر الناس ومن بعده من الأئمة للمسلمين باجماع من العلماء لانها فى ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « هدايا الامراء غلول » انتهى الاجماع الذى نقله ابن عبد البر ، يرد على من يقرنل من المتأخرين بأنه يختص بها كما سنحكميه . وملخص كلام العلماء فيما يعطى الحكام الأئمة والامراء والقضاة والولاة وسائر من وثى أمراً من أمور المسلمين انه اما رشوة واما هدية أما الرشوة حرام بالاجماع على من يأخذها وعلى من يعطيها وسواء كان الاخذ لنفسه أو وكىلا وكذا المعطى سواء أكان عن نفسه أو وكىلا ، ويجب ردها على صاحبها ولا يجعل فى بيت المال الا اذا جهل مالها فتكون كاللذال الضائع ، وفى احتال لبعض متأخرى الفقهاء انها تجعل فى بيت المال ، والمراد بالرشوة التى ذكرناها ما يعطى لدفع حق أو لتحصيل باطل وان أعطيت لاتوصل الى الحكم بحق فالتمريم على من يأخذها كذلك ، وأما من لم يعطها فان لم يقدر على الوصول إلى حقه إلا بذلك جاز وان قدر إلى الوصول اليه بدونه لم يجوز ، وهكذا حكم ما يعطى على الولايات والمناصب يحرم على الاخذ مطلقا وبفصل فى الدافع على ما بينا ، وقد شذ بعض الفقهاء فقال : يجوز الاخذ على الحكم بشرط أن لا يكون له رزق من بيت المال ولا يكون فى بيت المال ما يمكن أن يرزقه وأن يأذن الامام له فى الاخذ وأن يكون الحكم

يقطعه عن كسبه وأن يعلم به الخصمان قبل التحاكم وأن يكون عليهما معاً وأن لا يوجد متطوع ويمجز الأمام عن الدفع إليه ويكون ما يأخذ غير مضر بالخصوم ولا زائد على قدر حاجته ويكون مشهوراً بين الناس يتساوى فيه الخصوم من غير تفاضل فإن فقد واحد من هذه الشروط لم يجز ، ثم الجواز إذا اجتمعت قول شاذ لا مهول عليه والذي فرضه إنما قاله عند الضرورة كالحصص وفيه معرفة على المسلمين ، وأما الهدية وهي التي يقصد بها التودد واستمالة القلوب فإن كانت ممن لم تقدم له عادة قبل الولاية فحرام ، وإن كانت ممن له عادة قبل الولاية فإن زاد فسكاً لو لم تكن له. عادة وإن لم يزد فإن كانت له خصومة لم يجز وإن لم تكن له خصومة جاز بقدر ما كانت عادته قبل الولاية والأفضل أن لا يقبل ، والتشديد على القاضي في قبول الهدية أكثر من التشديد على غيره من ولاية الأمور لانه نائب عن الشرع فيحق له أن يسير بسيرته ، وقال ابن يونس المالكي لا يقبل القاضي هدية من أحد لا من قريب ولا من صديق وإن كافأه بأضعافها إلا من الولد والولد وخاصة القرابة التي تجمع من حرمة الحاجة ما هو أكثر من حرمة الهدية ، قال سحنون مثل الخالة والعمة وبلت الأخ . قال ابن حبيب لم تختلف العلماء في كراهية الهدية إلى السلطان الأكبر وإلى القضاة والمال وجباة الأموال وهو قول مالك ومن قبله من أهل السنة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية وهذا من خواصه . وحكى ابن أبي زيد هذا الكلام عن ابن حبيب أيضاً قال وقد رد على خروفاً أهدي إليه ، وقال ربيعة الهدية ذريعة الرشوة وعلمة الظلمة ، وقال أيضاً والنبي ﷺ ليس كغيره لأنه أعاهد إلى قرية لله تعالى وما أهدي إلى الوالي لم يقصد به إلا السلطان ، وفي كلام عبد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكره السرخسي في السير الكبير أن ملك المدو إذا بعث إلى أمير الجند هدية فلا بأس أن يقبلها ويصير فيئاً للمسلمين لانه ما أهدي إليه لعينه بل لمنعته ومنعته بالمسلمين فكان هذا بمنزلة المال المصاب بقوة المسلمين وهذا بخلاف ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الهدية فإن قوته ومنعته لم تكن بالمسلمين على ما قال الله تعالى ( والله يعصمكم من الناس ) فلماذا كانت الهدية له خاصة وسنة أيضاً بخلاف الهدية إلى الحكام فإن ذلك رشوة لأن المعنى الذي حمل المهدي على التقرب إليه ولايته الثابتة بتقليد الأمام إياه والأمام في ذلك نائب عن المسلمين ، والأصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « هدايا الأمراء غلول » يعني إذا حبسوا ذلك لأصهارهم ، وقالت الحنابلة لا يقبل القاضي هدية من لم يكن يهدي إليه قبل ولايته . وقال

أحمد إذا أهدى الطريق إلى صاحب الجيش عينا أو فضة لم تكن له دون سائر الجيش قال أبو بكر يكون فيه سواء . فهذه تقول المذاهب الأربعة : كلام الشافعية رحمه الله لحسنه أولا وكلام الثلاثة ذكرناه بعده . ومن كلام الشافعي رحمه الله أنه إن كان على دفع باطل أو إيصال إلى حق فهو رشوة محرمة وإن كان لغیر سبب يعرف أكثر من ولايته عليهم فإن أتابه بمنه كان له قبوله وإن لم ينه لم يحل له عندى إلا وضعه في الصدقات لأن ذلك إنما وصل إليه بسبب العمالة ذكر ذلك في عامل الصدقة . وللشافعي رضى الله عنه قول ثان قبولها غير محرم فهم بعض أصحابنا أنه قول بأنه يجوز أن يملكها والإختصاص بها ؛ وهذا بخلاف ما حكاه ابن عبد البر من الإجماع فدل مراد الشافعي رحمه الله جواز القبول إذا لم يختص بها بل وضعتها في بيت المال . والحاصل أن الهدية لا يملكها الحاكم باتفاق أكثر العلماء أو كلهم ، وأما تحريم أخذها فثبتت أو جبت رتبة حرم عليه قبولها ؛ والتحريم في القاضى أكد من بقية ولادة الأمور لأن عليه من الصيانة أكثر من غيره لأنه نائب عن الشرع . فلينظر القاضى المسكين المشفق على دينه إلى - ميرته وإلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده في أحكامهم وأفعالهم فإن وجد سيرته قريبة من ذلك فاحرر<sup>(١)</sup> أن ينجو أو ليسأل الله في تقصيره وإن وجد سيرته مخالفة لسيرتهم فليعلم أنه كما عدل عن طريقهم في الدنيا كذلك يعدل عنها في الآخرة وليقتنع بأن يكون في عداد المسلمين نسأل الله العافية ولا تعرض إلى هذا الخطر العظيم وتتحمل أعباء هذا المنصب الشريف ، ولهذا كان العلماء من السلف يمتنعون من الدخول فيه لما يعلمون من خطره ولا شك أن من دخل فيه بحق وعدل فيه كان للمجاهد في سبيل الله له درجة المجاهدين بل ربما يكون أفضل من بعضهم ، وكل قضية يحكم فيها بالحق فيدفع ظلماً ويصل حقاً هي جهاد ، ولا شك أنها أعظم من نوافل العبادات وأفضل من كثير من فروض الكفايات ولكن هيئات العدل من صاحبها إلا من عصم الله قالوا لا للمحتاط لدينه الانكفاف عنها وليلعلم أنها ليست جهة مكسب بل جهة عبادة وفيها خطر إن زل هوى في جهنم فالسلامة في تركها ونسأل الله من فضله ، وأحسن أحوال القمية عندى أن يشتغل بالعلم لله تعالى ولا يأخذ عليه شيئاً ولا منصباً ويجعل كسبه من غيره من جهات الحل إن قدر على ذلك ، وإذا اتقى بالقضاء فلا يحل له أن يأخذ شيئاً إلا أن يرزقه الامام أو يفعل ما يستحق به أجره مثل أن يكتب مكتوباً فيستحق أجره مثله فيه إذا لم تكن كتابة ذلك واجبة

عليه وما أشبه ذلك ، ولا يجوز له أن يأخذ على حكم بحق ولا يباطل ولا على تولية نيابة قضاء أو مباشرة وقف أو مال يتيم لا يأخذ من أحد شيئاً على ذلك لأن الله تعالى قد نصبه لذلك نائباً عنه وحكماً الله وعدله يجب أن يكون صديقاً لكل أحد بغير عوض ، وهكذا يجب أن يكون حاجب القاضى ونائبه وكل من ندبه لأمر المسلمين لأنهم آمناء الله في أرضه ونوابه في إيصال عدله إلى الناس وتأدية الأمانة إلى أهلها ، ومن وقع في كلامه من الفقهاء أن القاضى يجوز له أخذ شيء فذلك شاذ مردود خطأ من قائله متأول ومحلّه في صورة نادرة وهي حالة الضرورة والمصلحة مشروطاً بشروط نبهنا عليه فيما سبق ، ومن فعل خلاف ذلك فقد غير فريضة الله وباع عدل الله الذى بذله لمبادءه بغير عوض فأخذ عليه ثمنًا قليلاً ولهذا نجد بعض الفجرة الذين يقعون في شيء من هذا ويكتمونونه يأخذونه خفية وهذا علامة الحرام فإن الحلال يأخذه صاحبه جهاراً لا يستحي من أخذه فسأل الله أن يعصمنا من الريغ ويسلك بنا طريق الهدى عنه وكرمه انتهى.

### ❖ كتاب الصيام ❖

❖ مسألة ❖ فيمن شهد برؤية الهلال منفرداً بشهادته واقتضى الحساب فكذب به قال الشيخ الإمام رحمه الله قال الله سبحانه ( يسألونك <sup>(١)</sup> عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج ) والمواقيت التى تحتاج إلى الهلال مباحات صلاة العيد والزكاة وصدقة الفطر وصيام رمضان والفطر منه وصيام الأيام البيض وعاشوراء وكرامية الصوم بعد نصف شعبان وصيام ست من شوال وعمره سن شاة الزكاة وأسنان الأبل والبقر فيها والاعتكاف فى النذر والحج والوقوف والأضحية والعقيقة والأهدى والأجال والسم والبوغ والمساقاة والأجارة والبقطة وأجل العنة والأبلاء وكفارة الوقاع والظهار والقتل بالصوم والمعدة فى المتوفى عنها وفى الآيسة والاستبراء والوضاع والقوق النسب وكسوة الزوجة والديبات وغير ذلك فكان من المهم صرف بعض العناية إلى ذلك ومعرفة دخول الشهر شرعاً وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن أمة أمة لا تكتب ولا تحسب الشهر هكذا وهكذا عقد الأيهام فى الثلاثة والشهر هكذا وهكذا » أى تمام ثلاثين « ورواه البخارى ومسلم من حديث ابن عمر رضى الله عنهما » وقد تأملت هذا الحديث فوجدت معناه إلغاء ما يقوله أهل الهيئة والحساب من أن الشهر عندهم عبارة عن مفارقة الهلال شعاع الشمس فهو أول الشهر عندهم ويقع

(١) فى الأصل « ويسألونك » .

الشهر الى أن يجتمع معها ويفارقها فالشهر عندهم ما بين ذلك ، وهذا باطل في الشرع قطعاً لا اعتبار به فأشار النبي صلى الله عليه وسلم بأننا أي العرب أمة أمة لا نكتب ولا نحسب ، أي ليس من شأن العرب الصكابة ولا الحساب . فالشرع في الشهر ما بين الهلالين ويدرك ذلك اما برؤية الهلال وإما بكال المدة ثلاثين ، واعتباره إكمال المدة ثلاثين دليل على أنه لا ينتظرون به الهلال وأن وجوده في نفس الامر معتبر بشرط امكان الرؤية ، ولو لم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك لكان اذا غارق الشماع مثلاً قبل الفجر يجب صوم ذلك اليوم فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ولم يجعل الصوم إلا في اليوم القابل ، وهذا محل مجمع عليه لا خلاف فيه بين العلماء ، ثم محل آخر اختلفوا فيه يمكن أن يؤخذ من الحديث ويمكن أن يستدرك عنه وهو ما اذا دل الحساب على أنه غارق الشماع ومضت عليه مدة يمكن أن يرى فيها عند الغروب فقد اختلف العلماء في جواز الصوم بذلك وفي وجوبه على الحساب وعلى غيره أعنى في الجواز على غيره فن قال بعدم الوجوب عليه وبعدم الجواز فقد يتمسك بالحديث ويمتنع بقوله صلى الله عليه وسلم « اذا رأيتموه فصوموا ، واذا رأيتموه فافطروا فان غم عليكم فافقدوا » وفي رواية « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين » (١) وهذا هو الأصح عند العلماء ومن قال بالجواز اعتقد بأن المقصود وجود الهلال وامكان رؤيته ثا في أوقات الصلاة اذا دل الحساب عليها في يوم الغيم ، وهذا القول قاله كبار ولكن الصحيح الاول المفهوم الحديث وليس ذلك رداً للحساب فان الحساب انما يقتضي الامكان وبمجرد الامكان لا يجب أن يرتب عليه الحكم وترتيب الحكم للشارع وقد رتبته على الرؤية ولم يخرج عنه الا إذا تكلت المدة ، والفرق بينه وبين أوقات الصلاة أن التلطف قد يحصل هنا كثيراً بخلاف أوقات الصلاة يحصل القطع أو قريب منه غالباً ، وهذا الخلاف فيما اذا دل الحساب على إمكان الرؤية ولم ير فأحد الوجهين ان السبب امكان الرؤية ، والثاني وهو الأصح ان السبب نفس الرؤية أو اكمال المدة وعلى كلا الوجهين ليس ما دل عليه الحساب محكوماً عليه بالبطان وقد يكون في نفسه بحيث تنتهي مقدماته الى القطع وقد لا تنتهي

(١) في كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للجلولي ج ٢ ص ٣٣ « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثلاثين » ورد من طرق بألفاظ مختلفة ، منها ما رواه الشيخان - البخاري ومسلم - والنسائي عن أبي هريرة ، والنسائي عن ابن عباس والبيهقي عن البراء .

إلى ذلك بحسب مراتب بعده عن الشمس وقربه . وههنا صورة أخرى وهو أن يدل الحساب على عدم إمكان رؤيته ويدرك ذلك بمقدّمات قطعية ويكون في غاية التقرب من الشمس ففي هذه الحالة لا يمكن فرض رؤيته له حساً لأنه يستحيل فلأخبرنا به مخبر واحد أو أكثر ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط فالذي يتجه قبول هذا الخبر وحمله على الكذب أو الغلط ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما لأن الحساب قطعي والشهادة والخبر ظنيان والظن لا يمازى القطع فضلاً عن أن يقدم عليه والبيئة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكناً حساً وعقلاً وشرعاً فإذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الامكان استحالة القبول شرعاً لاستحالة المشهود به والنشرع لا يأتي بالمستحيلات ؛ ولم يأت لنا نص من الشرع أن كل شاهدين تقبل شهادتهما سواء كان المشهود به صحيحاً أو باطلاً ولا يترب وجوب الصوم وأحكام الشهر على مجرد الخبر أو الشهادة حتى أنا نقول الممدة قول الشارع صوموا إذا أخبركم مخبر فانه لو ورد ذلك قبلناه على الرأس والعين لسكن ذلك لم يأت قط في الشرع بل وجب علينا التبين في قبول الخبر حتى نعلم حقيقته أولاً ولا شك أن بعض من يشهد بالهلال قد لا يراه ويشبهه عليه أو يرى ما يظنه هلالاً وليس بهلال أو تزييه عنه ما لم ير أو يؤدي الشهادة بعد أيام ويحصل الغلط في اليقظة التي رأى فيها أو يكون جهل عظيمًا يحمله على أن يعتقد في حواه الناس على الصيام أجراً أو يصحكون ممن يقصد اثبات عدالته فيتخذ ذلك وسيلة إلى أن يزكى ويصير مقبولاً عند الحكام ، وكل هذه الأنواع قد رأيناها وممعتها فيجب على الحاكم إذا جرب مثل ذلك وعرف من نفسه أو مخبر من يثق به أن دلالة الحساب على عدم إمكان الرؤية أن لا يقبل هذه الشهادة ولا يثبت بها ولا يحكم بها ؛ ويستصحب الأصل في بقاء الشهر فانه دليل شرعي محقق حتى يتحقق خلافه ، ولا نقول الشرع ألغى قول الحساب مطلقاً والفقهاء قالوا لا يمتد فان ذلك انما قالوه في عكس هذا ، وهذه المسألة المتقدمة التي حكيها فيها الخلاف أما هذه المسألة فلا ولم أجد في هذه نقلاً ولا وجه فيها للاحتياط غير ما ذكرته ، ورأيت امام الحرمين في النهاية لما تسكلم فيها اذا رأى الهلال في موضع ولم ير في غيره والأصحاب فيه وجهان هل تعتبر مسافة القصر أو المطالم جزم بمسافة القصر وذكر المطالم على وجه الاحتياط له لأنه لم يتقله ثم رده بأنه مبني على الارصاد والمجودارات ، وفرض ذلك في دون مسافة القصر بالمخفاض وارتفاع ؛ وهذا الفرض الذي قد فرضه نادر فان أمكن ذلك

وحكم حاسب بعدم الامكان في هذا الموضع احتمل أن يقال بعدم تعلق الحكم واحتمل أن يقال انما دون مسافة القصر كالبلد الواحد فيتمتع به الحكم. ومما استنا هذه في قطر عظيم وأقاليم دل الحساب على عدم امكان الرؤية فيها فشهد اثنان أو ثلاثة على رؤيته مع احتمال قولهما بمجيب ماقدمناه فلا أرى قبول هذه البينة أصلاً ولا يجوز الحكم بها . واعلم أنه ليس مرادنا بالقطع هنا الذي يحصل بالبرهان الذي مقدماته كلها عقلية فإن الحال هنا ليس كذلك ، وانما هو مبني على ارساد وتجارب طويلة وتسيير منازل الشمس والقمر ومعرفة حصول الضوء الذي فيه بحيث يتمكن الناس من رؤيته والناس يختلفون في حدة البصر فتارة يحصل للقطع إما بامكان الرؤية وإما بعدمه وتارة لا يقطع بل يتردد والقطع بأحد الطرفين مستنده العادة كما تقطع في بعض الأجرام البعيدة عنا بأنها لا تراها ولا يمكن رؤيتها في العادة وإن كان في الامكان العقلي ذلك ولكن يكون ذلك خارقاً للمادة وقد يقع معجزة لنبي أو كرامة لولي أما غيرها فلا ، فلا أخبرنا مخبر أنه رأى شخصاً بعيداً عنه في مسافة يوم مثلاً ومعه يقر بحق وشهد عليه ولم يقبل خبره ولا شهادته بذلك ولا ترتب عليها حكم وإن كان ذلك ممكناً في العقل لكنه مستحيل في العادة فكذلك إذا شهد عندنا اثنان أو أكثر ممن يجوز كذبهما أو غلطهما برؤية الهلال وقد دل حساب تسيير منازل القمر على عدم امكان رؤيته في ذلك الذي فلا انهما رأياه فيه ترد شهادتهما لان الامكان شرط في المشهود به ونحوه الكذب والنلط على الشاهدين المذكورين اولى من يجوز انحرام المادة فالمستحيل العادي والمستحيل العقلي لا يقبل الاقرار به ولا الشهادة فكذلك المستحيل العادي ، وحق على القاضي التيقظ لذلك وان لا يتسرع الى قبول قول الشاهدين حتى يفحص عن حال ما شهدا به من الامكان وعدمه ومراتب الامكان فيه وهل بصرهما يقتضي ذلك اولا وهل هما ممن يشته عليها اولا فاذا تبين له الامكان وانما ممن يجيد بصرهما رؤيته ولا يشته عليها لمظنتها ويقظتها ولا غرض لهما وما عدلان ذلك بسبب اولا فيتوقف او يرد ، ولو كان كل ما يشهد به شاهدان يشته القاضي لكان كل احد يدرك حقيقة القضاء لكن لا بد من نظر لاجله جعل القاضي ، فاذا قال القاضي ثبت عندي علمنا انه يستوفي هذه الاحوال كلها وتكاملت شروطها عنده فلذلك ينبغي للقاضي التثبت وعدم التسرع مظنة الغلط ، ولهذا ان الشاهد المتسرع الى اداء الشهادة ترد شهادته ومن عرف منه التسرع في ذلك لم تقبل شهادته فيه ، ومراتب ما يقوله الحداب في ذلك



متفاوتة منها ما يقطعون بعدم إمكان الرؤية فيه فبسطاً لا ريب عندنا في رد الشهادة به إذا عرفه القاضى بنفسه أو اعتمد فيه على قول من يثق به ، ويظهر أن يكتفى فيه بإخبار واحد موثوق به وبمنه أما إثبات فلا شك فيه ، ومنها ما لا يقطعون فيه بعدم الإمكان ولكن يستعملون فهذا محل النظر في حال الشهود وحده بصريح ويرى أنهم من احتمال الخط والكذب يتفاوت ذلك تفاوتاً كبيراً ومراتب كثيرة فلماذا يجب على القاضى الاجتهاد وسد الطائفة ، أما إذا كان الإمكان بحيث يراه أكثر الناس فلا يبقى الا النظر في حال الشاهدين فلا يمتد القاضى انه بمجرد شهادة الشاهدين وتركيبها يثبت الهلال ولا يعتمد ان الشرع ابطال العمل بما يقوله الحساب مطلقاً فلم يأت ذلك ، وكيف والحساب معمول به في الترائض وغيرها ، وقد ذكر في الحديث الكتابة والحساب ، وليست للكتابة منهياً عنها فكذلك الحساب وانما المراد ضبط الحكم الشرعى في الشهر بطريقتين ظاهريين مكشوفين رؤية الهلال أو تمام ثلاثين وإن الشهر تارة تسع وعشرون وتارة ثلاثون وليست مدة زمانية مضبوطة بحساب كتاب قوله اهل البيت ؛ ولا يمتد التقيي ان هذه المسألة هي التي قال الفقهاء في كتاب العيام ان الصحيح عدم العمل بالحساب ، لان ذلك فيما اذا دل الحساب على انكار الرؤية وهذا عكسه . ولا شك ان من قال هناك بمجاوز الصوم أو وجوبه يقول هنا بالمنع بطريق الاولى ومن قال هناك بالمنع فهنا لم يقل شيئاً والذي اقتضاه نظرنا المنع فالمنع هنا مقطوع به . ولم نجد هذه المسألة منقولة لذا تقمنا فيها وهى عندنا من محال القطع متروكة عن مرتبة الظنون والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه : كان الداعى الى كتابة هذه المسألة أنه في هذه السنة وهى سنة ثمان وأربعين وسبعمائة يرى الناس هلال ذى الحجة بدمشق ليلة الاحد في المعظمية من عمل داريا المجاورة لدمشق ، وربما قيل أنه رؤى في بيسان ، وهى واب كانت اكثراً من مسافة القصر لكن لا يقتضى الحساب إمكان الرؤية فيها بل حكمها في ذلك حكم دمشق . فلما بلغنى ذلك توقفت لانه ثبت عندى أن أوله يوم الاثنين محلاً بالاستصحاب المضموم الى عدم إمكان الرؤية والاستصحاب وحده دليل شرعى وقد قوى بذلك . وغلت للقاضى الذى وقعت الشهادة عنده لا تستعجل فلم أشعر الا وقد حضر شاهدان من عنده أنه اثبت وان اليوم وهو يوم الاثنين التاسع من ذى الحجة وأنه حكم بذلك مع علمه بالخلاف . قلت ما هو الخلاف ؟ قيل اختلاف المطالع فلم أر هذا دافعاً لما

ثبت عندى وامتنعت من تنفيذ حكمه لما قدمته ولانى قد جرته فى عشرين .  
 عبداً أولها عيد الفطر سنة تسع وثلاثين فى كل عيد هكذا انحصر على اثباته  
 وتارة نسمع منه وتارة لا نسمع منه وفى العام الماضى هكذا وعيد أهل دمشق .  
 بقوله الجمعة وكانت الموقفة عند الحجاج ، وأرسل فى هذا العام بعد أن حكم وأشاع  
 ذلك الى المحضر الذى شهد فيه عنده وفيه شهادة اثنين قالوا إنها رأياه فى المعظمة  
 من عمل داريا وزكيا عنده فإأويت على قولهما ، وعيد الناس بقوله يوم الثلاثاء  
 ولم يمكن رد المواد الاعظام ولا استحسن الطعن فى حكم حاكم . بعد استهواره  
 ثلاثا بطرق الناس الى الرئية فى حكم الحاكم واكتفيت بصيانته تسمى عن الحكم .  
 بما لا اراه مع عدم امكان دفعه .

﴿ فصل ﴾ ونفذ حاكم آخر ولم أؤذلك التنفيذ . انما وصممت على عدم التنفيذ .  
 ﴿ فصل فى التضيعة فى هذا العام ﴾ اما يوم الاربعاء والخميس فلا شك فى  
 جواز التضيعة فيهما وكذا الجمعة عند من يجعل أيام التشريق ثلاثة أيام بعد  
 العيد ، واما الثلاثاء فمضى أن التضيعة غير جائزة ، ومن ضحى فيه تطوعاً  
 لم يجزئه ولم يحصل له ثواب الاضحية ، ومن ضحى منذوراً لم يجزئه ووجب  
 عليه الاعادة وكذا المتطوع اذا كان ممن يرى وجوب التضيعة عليه وهو قادر  
 عليها وعلمه يوم السبت عندى يجوز فيه التضيعة .

﴿ فصل فى الصوم يوم الثلاثاء ﴾ عندى أنه جائز لانه يوم عرفة فينبغى أن  
 لا يثبت صومه لانه كفارة سنتين ، وقد يقال بأنه يعارض هذا احتمال العيد  
 وصومه حرام واحتمال عرفة وصومه سنة فكان ترك الحرام أولى . وجوابه  
 أنه انما يكون حراما اذا تحققنا انه العيد والاصل عدمه ، ونظيره اذا شك  
 المتوضئ هل غسل ثلاثاً أو اثنتين قال الشيخ أبو محمد لا يغسل أخرى لأن ترك  
 السنة أولى من اقتحام البدعة ، والمذهب أن يغسل عملاً بالاصل وانما يكون بدعة  
 اذا تحقق أنها رابعة ، وقد يقال ان هنا أولى بالترك لأن التردد فى الرضوء بين  
 سنة ومكره وهما بين سنة وحرام فقد يقال بتحريم الصوم . وجوابه انه يستحيل  
 القول بالتحريم مع الشك ، وغاية السؤال ان يقال الاولى الترك هنا كما قاله  
 الشيخ أبو حامد فى الرضوء ، ولا يقال بالاستصحاب هنا كما قاله الاصحاب هناك  
 وجوابه انه لما حصل التعارض بين الدليلين فى تحية المسجد لمن دخل بعد العصر  
 استحباباً للشافعى وان كان التثفل بعد العصر فالتعارض بين سنة وحرام ولم يجعل ذلك  
 مرجحاً لجانب الترك ، وسببه أن التعارض المعتبر اذا لم يحصل رجحان من دليل

آخر ، وفي الصلاة حصل دليل مرجح وكذا هنا استصحاب الأصل مرجح .  
وجواب آخر وهو اذا حصل ليلة الاثنين من شعبان شك في رؤية هلال رمضان .  
حصل التردد في يوم الشك بين فطر يوم من رمضان وهو حرام وصوم يوم  
من شعبان وهو جائز فكان على مقتضى القياس ينبتى الصوم وليس كذلك  
بل هو حرام ؛ وهذا أدل دليل في مسائلنا على أن التمسك بالأصل أولى ،  
وقد يقال إنه حصل في يوم الشك مع ذلك التنطع وخشية التشبه بأهل  
الاحتساب في التقدم بالصوم محرم لذلك ، وهذا معنى صحيح ومثله ليس  
موجوداً هنا لئلا ينقصنا دفع التحريم وإن الاستصحاب يكفي في التمسك به ويبقى  
رجحان الصوم فيه من جهة كثرة الأجر الموعود فيه واندفاع المعارض بالاستصحاب .

**فصل** في ما قيل إن ذلك التقاضى حكم بأن غداً العيد صحت بعض  
الشباب بقول صوم غد حرام بالاجماع فأعرضت عن جوابه ، وحمله على ذلك  
ما سمعته من أن صوم العيد حرام بالاجماع وهو ما يفرق بين الجزئي والسكلي  
ولا بين كلام المفتي وكلام العلماء في السكتب فوظيفة العلماء في السكتب  
ذكر المسائل السكلية ووظيفة المفتي تنزيل تلك السكليات على الوقائع الجزئية  
فاذا علم المفتي اندراج ذلك الجزئي في ذلك السكلي أفنى فيه بالحكم المذكور  
في السكتب ، وهذا العيد جزئي والحكم عليه بأنه العيد المذكور في السكتب .  
هو الذي تسكب فيه العبرات فانه يتوقف على شروط كثيرة منها في الشاهدين  
وقد ذكرناها ومنها في الحكم وقد ذكرناه ومنها انه هل حكم في محل الاجماع  
أو في محل الاختلاف فانه على تقدير استيفاء الشروط في الشهود والمشهود به  
والثبوت في الحكم وصحته اختلف العلماء هل لكل بلدة حكمها أولاً : وقد  
علم انه لم ير في دمشق فاذا كان قد رؤى في بلدة أخرى مخالفة لدمشق في مطالع  
الهلال حتى يجزى خلاف وحكم فيه وسلمنا صحة الحكم في سائر مواضع  
الاختلاف ، وقد اختلف العلماء هل يتخذ ظاهراً أو باطناً ولا يتخذ إلا ظاهراً ،  
والذي يقول لا يتخذ إلا ظاهراً يقول انه لا يجوز للمحكوم عليه مخالفته فيما  
بينه وبين الله تعالى . فهنا لم يحصل اجماعنا على تحريم الصوم وإنما الاجماع  
فيما يقع انه يوم العيد ، وإنما يكون ذلك إذا رؤى في ذلك البلد رؤية  
لا شك فيها ، ألا ترى ان يوم العيد عند أهل الديار المصرية الاربعاء فهل  
يكون عيدان في يومين متجاورين حرام صومهما ؛ ولو فرضنا انه رؤى .  
عندنا لكان يقال باختلاف الحكم لكن لم ير .

﴿ فصل في الثبوت ﴾ قد قلنا ما فيه كفاية في الشهود فلا يثبت بقولهم وإذا لم يثبت لم يلزم العامة حكم تلك الشهادة ، والقاضي الذي أثبت ذلك ظن أن البركة كافية فليس معنى قوله يثبت إلا بثبوت عدلهم وشهادتهم ، وقد بقي وراء هذا أمور أخرى مما يتوقف عليها ثبوت الشهر في نفسه تحققت أنه غير موجود .

﴿ فصل في حكم القاضي به ﴾ من المعلوم أن الحكم هو الالتزام وأنه يستدعي محكوماً عليه ومحكوماً له ، وهو في حقوق الأدميين يتوقف على دعوى وسؤال الحكم . وفي حقوق الله تعالى لا يتوقف على ذلك بل يجوز حسبه فيما يجب على القاضي بها نظر ، وقد اختلف الفقهاء في أن القاضي هل يطالب بالندور والكفارات هذا مع ما فيها من تقسيم المساكين فاطنك بمقوق الله تعالى المحضة . فالظاهر أن القاضي إنما يثبت الشهر فقط أما يحكم به فلا لكن إذا ترتب على الثبوت حق ودعت الحاجة إلى حكم به يحكم بذلك الحكم بشروطه مستنداً إلى ذلك الثبوت .

﴿ فصل في التنفيذ ﴾ هو مبنى على صحة الحكم فإن لم يصح الحكم لم يصح التنفيذ إلا أن يريد تنفيذ الثبوت المحرر فينبغي على أن الثبوت حكم أو لا فأحد الوجهين عندنا أنه حكم ، وهو مذهب الحنفية ، والمشهور عند المالكية والاصح عند أصحابنا أنه ليس بحكم ، والمختار عندي أنه حكم بقبول البينة وليس بحكم بالمشهود به ، وتظهر فائدة ذلك في الحكم المختلف فيه إذا أثبتته من يراه فمن يجعله حكماً يمنع نقضه ، ومن لم يجعله حكماً يجوز لمن لا يراه نقضه ، وكذلك إذا جعلته حكماً بقبول البينة وليس حكماً بالمشهود به . وتظهر فائدة في الحكم المختلف به إذا أثبتته من يراه أيضاً في نقله في البلد الصحيح منه ، وقال الامام مجوازه وهو المختار عندي لما اخترته . وتظهر فائدته أيضاً فيما يظهر لي وإن لم أجده منقولاً في الرجوع إذا رجع الشاهدان بعد اثبات القاضي من غير حكم . فإن قلنا : الاثبات ليس بحكم أصلاً فيبطل الشهادة كما لو رجعا بعد الاداء وقبل الثبوت ، وإن قلنا حكم بالحق فكلما لو رجعا بعد الحكم ، وإن قلت بالمختار عندي فالذي يظهر أنه لا يبطل الشهادة ويكون ظر كوع بعد الحكم .

﴿ فصل في شرح بعض الاحاديث ﴾

قوله ﷺ « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاقدروا له » وفي رواية البخاري « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين <sup>(١)</sup> » وقد يقال إنه يرد على القائلين

(١) تقدم الكلام على مخرج الحديث واختلاف الفاظه .

بجواز الصوم أو وجوبه إذا دل الحساب على رؤيته ، ووجه الاعتذار عنه أنه لما دل على الصوم بأكمال ثلاثين من غير رؤية فهمنا المعنى وهو طالع الهلال وامكان رؤيته وهما حاصلان بالهلال في ليلة الثلاثين في بعض الاوقات فيندرج الخلاف في ذلك بحسب القاعدة المشهورة في أن النظر الى اللفظ أو المعنى فمن اعتبر اللفظ منع دلالة مفهوم قوله « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين » ومن اعتبر المعنى قال الحديث خرج مخرج الغائب وأشار الى العلة فإذا وجدت ولو نادراً اتبعت ، وقوله « رأيتوه » ليس المراد رؤية الجميع بدليل الوجوب على الاعمى بالاجماع ، ولما أخبر ابن عمر النبي صلى الله عليه وسلم برؤيته أمر الناس بالصيام فالمراد رؤية البعض وتحقيق إما بالحس وأما بخبر من يقبل خبره أو شهادة من تقبل شهادته بشرطها ، وقوله « الشهر هكذا وهكذا » قد ذكرناه ومقصوده بيان انشور الشرعي العربي ومخالفة ما يفهمه منه أهل الحساب لا بطلان حسابهم جملة بل تبين أنه تارة ثلاثون وتارة تسع وعشرون فلا رد فيه على من قال بجواز الصوم بالحساب لأنه ما خرج عن كونه تسعا وعشرين . وأما قوله صلى الله عليه وسلم « عرفة يوم تمر فون وفطر كم يوم تفطرون وأضحوا كم يوم تضعون » فالمراد منه إذا اتفقوا على ذلك فالتفطرون لا يتفقون على ضلالة والاجماع حجة ولا بد من قائم لله بالحجة حتى لو غم الهلال وأكل الناس ذا القعدة ثلاثين ووقفوا في تاسع ذي الحجة لظنهم وعيدوا في غده ثم تبين أنهم وقفوا في العاشر فوقوفهم صحيح وأضحاهم يوم ضحوا ، وكذا إذا أكلوا عدة رمضان ثلاثين وأفطروا من التمدن تبين أنه كان ثاني شوال كان فطرهم يوم أفطروا . فهذا معنى الحديث أن شاء الله تعالى ، ولو أن واحدا رأى وحده اساء بأن يفطر مرارا ويكون ذلك يوم فطره وليس ذلك يوم فطر غيره بل يوم فطر غيره من الند أن لم يثبت برؤية ، وهذا يدل على أنه ليس فطر كل أحد يوم فطر ، وإذا اتفق غلط أهل بلد صغير أو كبير فلم يروا الهلال وكان قد رؤي في سائر البلاد حواله رؤية محققة فإن لم يكن ذلك الموضع من جميع أهل البلد احتمال أن يكون ذلك عندهم الحديث ، وإن كان بلد لها حكم واحتمل خلافه ؛ وإن تمد أهل بلد فضحوا يوم التاسع أو وقفوا يوم الثامن أو أفطروا يوم الثلاثين من رمضان لم يقل أحد إن ذلك يوم أضحاهم ولا يوم وقوفهم ولا يوم فطرهم ، ولأن الحديث يقتضي ذلك فإذا اختلف أهل بلد في الرؤية فقال بعضهم إنه رأى ما في ذلك البلد أو ما في موضع غيره يعتقد القاضى أنه يعتمدى حكمه اليه ، ووقعت الريبة في ذلك كما

اتفق في هذا العام مفيد أكثر الناس بقولهم والباقي لم يصنعوا إليه فلا يقال أن ذلك يوم أضاعى الناس كلهم حتى يحرم صومه على من لم يصنع إلى ذلك ، وكيف يقال ذلك ويحتج على أنه العيد بتعميد الناس وتعميد الناس مشروط في الثبوت الذي لأربية فيه أعنى التعميد الشرعي وأما التعميد بغير مستند فلا عبرة به فلو استدللنا بالتعميد على صحة المستند لزم الدور فإن كان ذلك المستند لا اعتبار به فالتعميد كالتعميد بغير مستند وهو حرام مردود على فاعله بقوله صلى الله عليه وسلم « من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد » وإذا كان مردوداً فلا يرتب عليه حكم شرعي ، وإن كان المستند معتبراً فالعيد ثابت قبله فلا استدلال به على صحة العيد لا يصح فتبين أن محل الحديث ما ذكرناه إن شاء الله تعالى .

﴿ فصل في صلاة العيد ﴾ ولا يستحب في هذا العام يوم الثلاثاء لما قلناه فإن اضطر شخص إلى الحضور مع السواد الأعظم وعدم مخالفتهم فينبغي أن ينوي الضحى فإنه إذا نوى العيد لم يصح في اعتقاده ولا يجوز أن ينوي ما لا يصح ثم في صحتها قلنا مطلقاً إذا بطلت نية العيد خلاف مشهور والأصح عند العلماء البطلان فلذلك قلنا ينبغي أن ينوي الضحى أو قلنا مطلقاً ويصح اقتدائه بالذي يصلي العيد إذا كان جاهلاً بأن صلاته صحيحة فيصح الاقتداء به ولا يضر الاختلاف في النية .

﴿ فصل ﴾ فإذا صلى ما قلناه وكبر الإمام التكبيرات الروائد فإن كبر معه احتمل أن يجري خلاف في بطلان صلاته من الخلاف في نقل الركن القول لأن التكبير ركن في التحريم ، واحتمل أن لا يجري لأن الركن مشروع في الاتقالات ، فإن اضطر في موافقة السواد الأعظم إلى ذكر وأراد الاحتراز عن ذلك أتى مكانه بتسبيح أو يقول مكان أكبر أجل لو أعظم ، وأما رفع اليدين في ذلك فالأولى التحرز عنه لأنه يتكرر سبباً في الأولى وخمساً في الثانية في غير موضعه فقد يقال أنه فعل كثير فيقتضى البطلان وليس متفرقاً فهو أولى بالبطلان مما نقل عن أبي حنيفة في البطلان برفع اليدين وإن كان ذلك ضعيفاً لعدم التواتر ولورود السنة به ، فلو اضطر في موافقة السواد الأعظم فليقلل الرفع ما أمكن .

﴿ فصل ﴾ والتضحية يوم السبت جائزة عندنا لأنه من أيام التشريق لكن الأولى التقديم عليه لأن المبادرة إلى التضحية أفضل ولا ضرورة إلى التأخير والوقوع معه في الشك ونحن إنما استحَببنا صوم يوم الثلاثاء عملاً بالاستصحاب لأنه لا يعترض عنه ولا مندوحة في حصول الأجر المرتب عليه وأما تأخير التضحية فلا داعي إليه .

﴿ فصل ﴾ قدمنا أن في الحكم بالشهر نذراً ، ومما ينظر فيه أيضاً أن الحكم على

غير معين أوله إن كان جهة عامة كبيت المال أو الفقراء فيصح أن يحكم للفقراء على بيت المال ؛ اما الحكم هنا فليس كذلك لأن تحريم الصوم أو وجوبه واستحباب صوم يوم عرفة والاضحية ليس للجهة ولا عليها وهذا مما يبعد دخول الحكم في ذلك .

**(فصل)** فان سلم دخوله وكان قد تقدم ثبوت أول الشهر الاثنين والحكم به فهل يتعارض الحكيان أو كيف الحال ؟ والذى يظهر أن تقدم الحكم بالهلال لأن فيه زيادة علم .

**(فصل)** اذا قيل بصحة الحكم فهل يختص بالمكلفين في ذلك أو يشمل من يحدث بلوغه في ذلك اليوم أو الشهر مثلا فيكون في الحقيقة على الجهة وهو الأقرب اذا صححنا الحكم والأقرب عدم صحته . ( فصل ) اذا صححنا على العموم ونزلناه على الجهة لم يكن فيه تعرض للاعيان ولا يصح في واحد معين انه محكوم عليه وإن كان له تعلق به من بعض الوجوه ، وإن نزلناه على الاعيان فيشمل كل من ليس قاضياً مثل ذاك القاضى اما من هو قاض مثله فالظاهر أن الحكم لا يشمل لانه لم يقصد به لا سيما اذا كان اكبر من الذى حكم فان العرف يقضى بأنه انما هو على من دونه لا على من فوقه في رتبة القضاء ، واحترزنا برتبة القضاء عن الامراء والملوك فقضاء قاضى القضاء يشملهم لانهم مؤتمنون بالشرع ، والقضاء نصوا ليحكموا عليهم بخلاف القاضيين فانها مؤتمران بأمر الشرع ولكن لم ينصب كل منهما للقضاء على الآخر . ( فصل ) هذه المسألة عندنا من الامور القطعية وليست من محال الاجتهاد فانها مبنية على ثلاثة انواع قطعية احدها امر حسابى عقلى ، والآخر امر عادى منالوم ، والثالث امر شرعى معلوم فالملط فيها اذا انتهى الى هذا الحد مما ينقض فيه قضاء القاضى لكن قد ذكرنا ان المراتب متفاوتة جداً فعلى القاضى الثانى أن يتثبت في ذلك ولا يستعجل بالنقض كما قلنا ان على القاضى الاول ان يتثبت ولا يستعجل بالاثبات .

**(فصل)** قد يحصل لبعض الاغمار والجهال توقف فيما قلناه ويستنكر الرجوع الى الحساب جملة وتفصيلاً ويحمد على ان كل ما شهد به شاهدان يثبت ، ومن كان كذلك لاخطاب معه ونحن انما نتكلم مع من له ادنى تبصر والجاهل لا كلام معه .

**(فصل)** مما يؤنسك في أن التجويز المقل مع الاستحالة للعادية لا اعتبار به بمسألة المشرقى والمغربى وعدم لحوق النسب عند أكثر العلماء ، واما ابو حنيفة رضى الله عنه فلم يقل بلحوق النسب الا لأجل القرائن وقول النبي صلى الله عليه وسلم « الولد للفراس » والروجة فراس فكما نفى أكثر العلماء النسب للإتحالة العادية وخصوصاً الحديث به كذا هنا بل أولى لأن هنا ليس معنا نص على قبول

الشهادة مطلقاً وإنما النمس في الرؤية وهي أمر محسوس ولم يحصل لنا ههنا بؤفى الحديث الولد للفراس<sup>(١)</sup> والعموم حاصل فذلك قال أبو حنيفة ولا يلزمه القول به هنا .  
**فصل** في هذه الواقعة قامت الدينة بالاستحالة فلما أن تقول لمن لا يجذب طبعه الى الحساب هاتين البيئتين تعارضتا كما لو شهد اثنان أن زيداً قتل عمرأيو كذا في بلد كذا فشهد آخران أن عمراً كان في ذلك اليوم في بلد آخر لا يمكن الوصول عنها الى ذلك البلد في ذلك اليوم عادة وإن كان يمكن عقلاً .

**فصل** قد دل الحساب والاستقراء التام على أن السنة القمرية ثلثمائة وأربعة وخمسون يوماً وخمس وسدس يوم . هذا باعتبار مفارقة الهلال للشمس ، وأما بحسب إمكان الرؤية فلا بد من زيادة فقد ينتهي الى خمسة وخمسين أو أقل أو أكثر بحسب الكسرو لا يمكن أن تكون شهريقتضى الحساب استحالة نقص مجموعها لم نسمع لما قلناه . وإذا غم الهلال علينا في مثل ذلك فيقوى في الأخير اعتماد الحساب والحكم بالحلال كما قاله كثير من الأصحاب على ما قدمناه في تلك المسألة فاذا ضيق الفرض كما فرضناه ههنا يكون القول به أقوى وأولى وهو فرد من أفراد تلك المسألة والله أعلم .

**فصل** حكى عن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أن الهلال إذا غاب بعد العشاء فهو ابن ليلتين . وهذا إذا صح عن أبي حنيفة يحمل إما على وقت خصاص أو على الغالب ، ولا ينبغي أن يحمل على العموم لأن الهلال إذا أشرق الشمس وكان على خمس درج عند الغروب ليلة الثلاثين لا يرى ولا يترتب عليه الحكم في الشرع فاذا حسب ذلك مع سيره يوماً وليلة يقيم إلى بعد العشاء ، وقد يكون أبو حنيفة رضى الله عنه من ذلك على أن الشفق عنده البياض وهو متأخر ، وقد رواه مسلم رحمه الله في صحيحه من حديث أبي البختري<sup>(٢)</sup> الطائي قال : خرجنا للعمرة فلما نزلنا بطن نخلة فرأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ليلتين فقلنا ابن عباس رضى الله عنه قلنا انا رأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ثلاث وقال بعض القوم هو ابن ليلتين فقال أى ليلة رأيتموه قلنا ليلة كذا وكذا فقال رسول الله ﷺ إن الله مده للرؤية فهو ليلة رأيتموه . فانظر هؤلاء الذين هم كبار التابعين كيف ظنوه ابن ليلتين أو ثلاث ورد عليهم ابن عباس رضى الله عنه انتهى .

(١) في كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للعجلوني ج ٢ ص ٣٣٩ : « الولد للفراس والعاهر الحجر » رواه الشيخان عن أبي هريرة : قال المناوى : وهو متواتر فقد جاء عن بضعة وعشرين صحابياً .  
 (٢) في الأصل « البختري » بالمهجمة ، وهو خطأ على ما هو مشهور ، في اسمه « عبد بن فيروز »



قال الشيخ الامام رضى الله عنه : أنشدنا التقي العالم الفاضل شمس الدين محمد ابن شيب بن على بن داود اترمذى الجهنى لنفسه :

يا أيها الحبر الذى من شانه ردع العدا ويراعه ولسانه  
بين لنا نهج الصواب وسيله لا زال علمك يهتدى ببيانه  
فى صائم يا صاح قبل زوجه قبل انتهاء الصوم فى رمضان  
فرأى المنى من العبالة هل له صوم أم التتيا على بطلانه  
هل توجبون عليه من كفارة أم لا وهل يقضى على اتيانه  
تم السؤال أجب جواباً شافياً مما حباك الله من إحسانه  
هذا سؤال الترمذى محمد الحمد لله الملى بشانه  
فأجبت فى رمضان سنة سبع وثلاثين :

يا فاضلا نظم السؤال محرراً عن شأن من قد لحق وعدوانه  
لما تجرأ جاهل لصيامه من غير تعظيم لحرمه شانه  
يقضى وليس عليه من كفارة والقطع محتوم على عصيانه  
يا ويه من حر فار جهنم وعذابه فيها وعظم هوانه  
دعه يتوب لعل يقفر ما جنى متضرعاً لله فى غفرانه  
هذا جواب على السبكي عن فضل حياه الله من إحسانه

﴿فائدة﴾ قال الشيخ الامام مايقوله الصوفية ان الاولى للسالك ملازمة ذكر واحد حتى يفتح قلبه ويجتمع ولا يتفرق . هو عندى محمول على الضعيف فانه لا يحتمل الاشياء الكثيرة فيرى كما يرى الطفل وكما يعلم الصبي القرآن والعلم شيئاً فشيئاً والاسهل فالاسهل ، فعلى هذا يحمل قول المشايخ وصنيعهم ، ولا نعتقد ان ذلك افضل من قراءة القرآن فلكاملون الاقوياء كالانبياء والصحابه وكثير ممن سواهم ممن تقوى قلوبهم على المعارف الكثيرة ليسوا كذلك وهم افضل من ألف ألف من مثل هذا السالك المقتصر على ذكر واحد ، لذلك أقول فى مقام الفناء الذى يعظمه الصوفية وعندهم انه اعلى الاحوال وانهم ربما يسلب التكليف فأقول انما ذلك فى الضعيف الذى تبهر له صفات الجلال والجمال اضاعف ذلك فيقرب عن نفسه . والكاملون يحصل لهم من شهود صفات الجلال والكمال والجمال اضاعف ذلك ويحصل فى قلوبهم من اللذة بالمعرفة والحال مثل ما حصل لأولئك ولا يقبضون عن حسم ولا يرفع عنهم التكليف بل تكون تلك الحالة منعمرة مستورة ببقية احوالهم . وقول من قال ان اخذ المعانى من الالفاظ كمن عشى مكبا على وجهه وأخذها من معدنها كمن عشى سويماً . فيه نظر

لان اخذها من غير ألفاظ الكتاب والسنة لا يوثق به نعم ان المعاني أوسع من الالفاظ وتأثير الكلام في النفس بأربعة أشياء أحدها بدلالته على المعنى الذي أراد المتكلم (والثاني) بصورته التي صنعت ذلك . (والثالث) بحالة في المتكلم تقرر معنى ذلك الكلام في قلبه وتكيفه به وكيفية لقائه للسامع والحالة التي تلبسه عند ذلك . (والرابع) بحالة في السامع من الأقبال عليه وتفرغ قلبه والفتاه سمعه وطيب منبته حتى يكون قلبه كالارض التي يلقي فيها البذر وتشوقه له وقبوله . والاول هو العلة المادية والثاني العلة الصورية والثالث العلة التفاعلية والرابع العلة القلبية ؛ ومن هذا كان كلام النبي صلى الله عليه وسلم للصحابه لا شيء أعظم تأثيراً منه ، وأما من بعدهم فعدموا تلك الحالة الشريفة وهي مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم وبقيت عندهم العلة المادية والصورة بقاء ألفاظ القرآن وألفاظ السنة التي لم ترو بالمعنى فهو حاصل لنا كما هو حاصل للصحابه ؛ وأما القلبية فبحسب ما يفيضه الله من الأنوار على قلوبنا وهي لو بلغت ما بلغت لاتصل إلى رتبة الصحابة وأين وأين فكل معنى خطر في القلب لابد من عرضه على كلمات القرآن والسنة التي هي جوامع الكلم فإذا شهدت لها قبلت وإلا ردت والله أعلم . كتبت بكرة الثالث والعشرين من رمضان سنة ست وأربعين وسبعمائة .

### ﴿ حفظ العيام من فوت الغمام ﴾

﴿ مسألة في حفظ العيام ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آل محمد وصحبه أجمعين وسلم تسليماً كثيراً . وبعد فقد سئلت عن الصائم اذا حصل منه شتم أو غيبة ثم تاب هل يزول ما حصل لصومه من النقص أولا ؟ فابتدر ذهني الى أنه لا يزول فنازع السائل في ذلك وهو ذو علم وزاد فادعى أنه لو لم يتب لايحصل لصومه نقص لأنها صغيرة تكفر باجتناب الكبائر من غير توبة فلا تنل بها تقواه وبما زاد وأشار الى أنها ولو كانت كبيرة لانقص الصوم وانما تنل تقواه وأما الصغيرة فلا تنل تقواه لأنها تقع مكفرة ولمشقة الاحتراز عنها ونذرة السالمين عنها . وقد تضمن سؤاله هذا ومراجعته جملة من المسائل محتاج أن نجيب عنها فنقول وبالله التوفيق : ( المسألة الاولى ) في أن الصوم هل ينقص بما قد يحصل فيه من المعاصي أو لا ؟ والذي نختاره في ذلك أنه ينقص وما أظن في ذلك خلافاً . وانما قلنا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب »<sup>(١)</sup> فان

(١) سيأتي الكلام على الرفث والصخب من قول المؤلف قريباً .

صاحبه أحد أو قاته فليقل إلى صائم » رواه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وعنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » رواه البخارى . ففي هذين الحديثين دليل لما قلناه لأن الزفت والصغب وقول الزور والعمل به مما علم انتهى عنه مطلقاً للصائم وغيره ، والصوم مأمور به مطلقاً فلو كانت هذه الأمور إذا حصلت فيه لم يتأثر بها لم يكن لذكرها فيه مشروطة به مقيدة بتوبة معنى . نعمه فلما ذكرت في هذين الحديثين على هذه الصورة تنبهنا على أمرين أحدهما زيادة قبضها في الصوم على قبضها في غيره ، والثاني الحث على سلامة الصوم عنها وإن سلامته عنها صفة كمال فيه لأنه صدر الحديث به ، وقوة الكلام تقتضى أن تنبىح ذلك لأجل الصوم فنبت بذلك أن الصوم يكمل بالسلامة عنها فإذا لم يسلم عنها نقص كما قلناه ، وقول الزور والعمل به حرامان والزفت والصغب قد لا يكونان حرامين بل صفتان نقص فملأنا بالحديث أنه ينبىي للصائم تنزيه صومه عما لا ينبىي من المحرمات والمكروهات والذائل المنافية للعبادة . وقد اختلف في تفسير قوله تعالى ( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ) فقيل في تفسيره على أحد الأقوال لعلكم تتقون للمعاصي لأن الصائم أظلم <sup>(١)</sup> لنفسه وأردع لها من مواقف السوء ، وهو أحد المعاني في قوله صلى الله عليه وسلم « فعليه بالصوم فإنه له وجاء » ففهم كثير من الناس أن ذلك لاضعاف الصوم البدن فتضعف الشهوة ، وهو وإن كان كذلك فالمراد المذكور زائد عليه حاصل معه وهو أن الصوم يكون حاملاً له على ما يخافه على نفسه إما لبركة الصوم وأما لأن حقيقة على الصائم أن يكف فإنه إذا أمر بالسكف عن الأكل والشرب المباحين فالسكف عن الحرام أولى ، ولا شك أن التكليف قد ترد بأشياء وينبى بها على أشياء أخرى بطريق الإشارة ، وقد كلف الله تعالى عباده بمعارف وأحوال في قلوبهم وبأقوال في قلوبهم وألسنتهم وبأعمال في جوارحهم وبتركوك ، وليس مقصود من الصوم المدم الخوض في المنهيات وكما في إزالة النجاسة بدليل أن النية لا بد فيه منها بالاجماع بل هو امساك ولعله أن المقصد منه في الأصل الامساك عن كل المخالفات لكنه يشق بترك الله عنا وامر بالامساك عن المفطرات ونبه الماقل بذلك على الامساك عن المخالفات ، وأرشدنا إلى ذلك ما ورد في هذين الحديثين على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم المبين لما نزل فيكون

(١) أى أضعف ، وفي نسخة « أظلم » ولعله خطأ .

اجتناب المفطرات واجباً واجتناب الغيبة ونحوها على الاختلاف بين العلماء في كونها مفطرة أم لا ، والجمهور على أنها ليست مفطرة فاجتنابها على مذهب الجمهور واجتناب سائر المعاصي والمكروهات التي لا تقطر بالاجماع من باب كمال الصوم وتحامه . وقد ذهب بعض العلماء الى بطلان الصوم بكل المعاصي وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه : اذا صمت فلبصم سمعك وبصرك ولسانك عن الكذب والمأثم واذى الخادم وليكن عليك وقار وسكينة ولا تجعل يوم فطرك ويوم صومك سواء . وعن أبي ذر اذا صمت فتحفظ ما استطعت . فعلم بهذا أن الصوم ينقص بعبادة هذه الامور وان لم يبطل بها وان السلامة عنها صفة فيه وكال له ، ولهذا قال الشيخ أبو اسحق في التنبيه : وينبغي للصائم أن ينزه صومه عن الشتم والنيبة فاقصر على قوله « ينبغي » المشفرة بأن ذلك مستحب لا واجب ، وان كان من المعلوم له ولغيره أن التنزه مطلقاً عن الغيبة واجب ولكن مراده ما ذكرناه من أن التنزه عن الغيبة وإن كان واجباً فهو مطلوب في الصوم على جهة الاستحباب فاذا لم يحصل حصل الاثم المترتب عليه في نفسه للنهي المطلق عنه الذي هو للتحرير وحصل مخالفة أمر الندب بتنزيه الصوم عن ذلك ونقص الصوم بتلك المخالفة التي هي خاصة به من حيث هو صوم ، وهي غير المخالفة التي هي من حيث ذات الفعل المنهي عنه . وما ذكرناه من نقص الصوم بذلك قد جاء في الحج مثله قال تعالى ( الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه <sup>(١)</sup> » وفي ذلك ادل دليل على ان سلامة الحج عن ذلك كمال له وترك الكمال نقص فترك ذلك نقص في الحج ، واما الصلاة فأعظم من الحج والصيام . وقد قال الامام ابو عبد الله محمد بن نصر المروزي في كتاب تعظيم قدر الصلاة من تصنيفه وهو كتاب نفيس انتخبته لما كنت بالديار المصرية قال في هذا الكتاب : اهل العلم مجمعون على انه اذا شغل جراحة من جوارحه بعمل من غير اعمال الصلاة أو بشكرك وشغل قلبه بالنظر في غير عمل الصلاة انه منقوص من ثواب من لم يعمل ذلك فاقد جزءاً من تمام الصلاة وكما لها

(١) في كشف الخفاء للمجاولي « من حج فلم يرفث - وفي لفظ من حج البيت ، وفي آخر من حج لله فلم يرفث - ولم يفسق - رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه » وفي لفظ « خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » رواه احمد والنسائي وابن ماجه والشيخان عن ابي هريرة .

فالمصلي كأنه ليس في الدنيا ولا في شيء منها إذا كان يمنع قلبه وجميع بدنه من غير الصلاة فكانه ليس في الأرض إلا أن ثقل بدنه عليها وذلك أنه يناجي الملك الأكبر ، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يقبل عليه بوجهه فكيف يجوز لمن صدق بذلك أن يلتفت أو يغيب أو يتفكر أو يتحرك بغير ما يحب المقبل عليه وما يقوى قلب عاقل ليبس أن يقبل عليه من الخلق من له عنده قدر فإراه يولى عنه كيف وكل مقبل سوى الله لا يطلع على ضمير من ولى عنه بضمير موافق عر وجل مقبل على المصلي بوجهه يرى أعراضه بضميره وبكل جارحة سوى صلاته التي أقبل عليه من أجلها ، فكيف يجوز لمؤمن عاقل أن يخلها أو يلتفت أو يتشاغل بغير الإقبال على رب العالمين وقال صلى الله عليه وسلم « إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قبل وجهه إذا صلى فإن الله عز وجل قبل وجهه إذا صلى » وعنه عليه السلام قال « إذا صلى أحدكم فلا يتنخم قبل وجهه فإن الله عز وجل قبل وجهه أحدكم إذا كان في الصلاة . ومما أوحى الله عز وجل إلى يحيى بن زكريا إذا قستم إلى الصلاة فلا تلتفتوا فإن الله يقبل بوجهه إلى وجه عبده ما لم يلتفت . وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن العبد إذا قام في الصلاة فاتما هو بين عيني الرحمن فإذا التفت قال له الرب عز وجل ابن آدم ، أقبل إلى فإذا التفت الثانية قال له الرب عز وجل ابن آدم أقبل إلى فإذا التفت الثالثة أو الرابعة قال له الرب ابن آدم لأحاجة لي فيك » سنده ضعيف . هذا كله من كتاب عهد بن نصر . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الالتفات اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد » رواه البخاري . وانظر نقل محمد بن نصر على جلالة الإجماع على نقص الصلاة بهذه الأمور وأكثرها ليس بحرام على المعروف من مذهب الجمهور ، وقد تكرر في كلام عهد بن نصر الذي حكيناه أنكر جواز الالتفات ولا يستبعد ما قاله من الدليل قوى فيه ؛ وحقيق بالمسلم أن يروض نفسه حتى يصير كذلك . وعن انس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إياك والالتفات فإن الالتفات في الصلاة هلكة فإن كان ولا بد ففي التطوع لا في التريضة » قال الترمذي حسن صحيح . وما حكاه عهد بن نصر من الإجماع لا يمارضه اختلاف الفقهاء في صحة الصلاة في الدار المنصوبة ونحوه لأنهم لم يقل أحد منهم أنها كاملة ؛ وهو إنما نقل الإجماع في النقص وإن ذلك جزء منها فقد تقررت هذه المسألة وظهر أن الحكم الذي ذكرناه صحيح في العبادات الثلاث الصلاة والصيام والحج بإجماع العلماء وشواهد الكتاب

والسنة وكلام الفقهاء: اما الاجماع ففي الصلاة والاعتماد فيه على محمد بن نصور نعم من اعتمد عليه ، واما شواهد الكتاب والسنة وكلام الفقهاء ففي الثلاثة وليس هذا جميع العبادات فان الجهاد والصدقة مثلا لو قارنهما معصية او نحوها فالتى يظهر لنا ان تلك المعصية اذا كانت اجنبية عنهما لا يتأثران بها لان المقصود منهما من نصرة الدين واعلاء كلمة الله والانخاض في الارض وسد خلة الفقير والمسكين وتطهير النفس والمال حاصل لا اثر لتلك المعصية فيه البتة ولا صفة لهما منها وجوداً ولا عدماً وفاعلهما يمثل لجهاده وصدقته عاص بمخالفته في شيء آخر فيثاب عليهما ثواباً كاملاً ويأثم على ذلك . واما هذه العبادات الثلاث فالعبد فيها منتصب بقلبه وبدنه بين يدى الملك الجليل بأعمال قاصرة عليه وان حصل منها نفع لغيره وحقوق عليه لغيره اما الصلاة فما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من اقبال الرب عليه وان الله في قبلته وما ارشده اليه من الادب فيها ، واما الصوم فبالحديثين المذكورين وسلبه الحاجة في مجرد ترك الطعام والشراب ، واما الحج فبالآية الكريمة وسلبها الرفث والقسوق والجدال من ماهية الحج وان بدن الحاج منتصب في تعظيم شعائر الله والتجرد فيها . وهذه الامور في العبادات الثلاث مستوعبة للبدن كله لعمان قاصرة عليها وان كان فيها ما يتعدى الى غيره مما اشرنا اليه من منافع وحقوق : اما المنافع فان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، والانتها عن الفحشاء والمنكر فيه منقمة متعددة ، واما حقوق العباد في الصلاة فقول المصلي السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، واصابتها لكل صالح من ملك وغيره في السموات والارض ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فهذان حقان في الصلاة على المصلي لغيره . وفي الصوم الكف عن شتم الخاق وغيتهم وأذا هم . وفي الحج اقامة منائر تلك الشماثر فالجهاد والصدقة الاغلب فيهما حق الغير وهو يحصل ببعض البدن ، والصلاة والصوم والحج الاغلب فيها حق المكلف نفسه ولا يحصل إلا بجميع البدن ، ويبقى مما يتعلق بهذه المسألة الكلام على شيء من ألعاط الحديثين اللذين استدللنا بهما اما الرفث فيطلق على الجماع وهو من مفطرات الصوم ويطلق على الكلام المتعلق به مع النساء أو مطلقاً ، وهذا قد يكون حراماً اذا كان مع امرأة اجنبية او على وجه محرّم ، وقد لا يكون حراماً اذا كان مع امرأته أو جاريته على وجه جائز أو على مجرد التلهي به من غير خروج عن الحد الجائز ، والصخب ارتقاع الاصوات وقد يكون حراماً وقد لا يكون حراماً بحسب دوارضه ، واما قول الزور والعمل

به فلا يخفى تحريره . واما قوله صلى الله عليه وسلم « فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » فيحتاج الى فهمه والله تعالى ليس له حاجة في شيء من الاشياء لافي ترك الطعام والشراب ولا في غيرها لافيم ترك قول الزور والعمل به ولا غيمن لم يترك ، وهذا امر مقطوع به لاشك فيه عند كل أحد وانما وجه هذا الكلام والله اعلم مما خطر لي ان الله تعالى كلف عباده بتكاليف تعود اليهم إما لحاجتهم إما قاصرة على المكلف في قلبه أو في بدنه وإما متعمدية الى غيرهم من العباد لحاجتهم والله تعالى غني عن جميع خلقه غني عن جميع عبادهم قال الله تعالى ( لئن ينال الله لحوماً ولا دماًؤها ولكن يناله التقوى منك ) وهو سبحانه وتعالى غني عن تقوانا ايضاً وانما أمرنا بها لحاجتنا وحاجة بقية العباد اليها ، وقال صلى الله عليه وسلم « ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغني ، ثم انه تعالى تعلق في الخطاب والامر ومحصيل مصالحنا فقال تعالى ( من الذي يقرض الله قرضاً حسناً ) والله تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له في قرض ولا في غيره ، ولكن لما كان القراء من عباده الذين جعلهم - اختباراً لهم هل يصبرون أولاً ولا يغنياء من خلقه هل يقومون بحجتهم أولاً - محتاجين جعل الصدقة عليهم كالقرض منهم ليوفروهم ايها من فضل بهم يوم القيامة ، ثم بالغ فجعل ذلك قرضاً له سبحانه وتعالى وكذلك ورد في الحديث الصحيح ان الله تعالى يقول : يا ابن آدم استطعنتك فام تطعمني فيقول يا رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين قال استطعنتك عبي فلان فلم تطعمه فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي ثم يقول يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقي فيقول يا رب وكيف أسقيك وأنت رب العالمين قال استسقيتك عبي فلان فلم تسقه فلو سقيته لوجدت ذلك عندي ثم يقول مرضت فلم تعطني فيقول يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين قال مرض عبي فلان فلم تدمه فلو عدته لوجدتني عنده . ﴿ فائدة طروضة ﴾ قال في الاولين « لوجدت ذلك عبي » وفي هذا « لوجدتني عنده » لان المريض لا يروح إلى أحد بل يأتي الناس إليه فناسب أن يقول لوجدتني عنده بخلاف المستطم والمستسقي فانهما قد يأتيان إلى غيرهما من الناس ، فإذا عرف هذا ظهر حسن قوله صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » أي أن مجرد ترك الطعام والشراب من غير حصول الضر في الامر به من نفع يحصل في قلب الصائم أو في بدنه أو يتعمد الى غيره لا حاجة فيه لاحد من العباد لا للصائم لانه تعذيب بدنه بترك الطعام والشراب من غير نتيجة في حقه ولا في حق

غيره من العباد فانفتحت الحاجة عنه فكانه قال لا حاجة للعباد ولا لأحد من خلق الله فوضع اللفظ موضع اللفظ لحاجة الخلق . واعلم أن رتبة الكمال في الصوم قد تكون باقتران طاعات به من قراءة قرآن واعتكاف وصلاة وصدقة وغيرها وقد تكون باجتناّب منبهات . فكل ذلك يزيد كمالاً ومطلوب فيه ولهذا جاء في الحديث الصحيح : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل فيدارسه القرآن ؛ أجود الثاني بالرفع ، بل أقول إن النكالات في الصوم وفي غيره من العبادات قد تكون زيادة الأقبال على الله تعالى وذلك لا يتناهى فليس لحد الكمال نهاية وكل ما كان كلاً فمواته نقص لا سيما مع القدرة عليه : ولم أر في عيوب الناس شيئاً كنقص التقادير على التام

لا سيما في مخالفة مقرنة بالصوم من ترك مأمور أو فعل منهي فمضى نقص لا محالة ، ولهذا المعنى شرع الاستغفار عقب الصلاة والاستغفار بالاستحباب بعد قيام الليل وعدم المجوع لبلا . فأعلى مراتب الصوم لا نهاية لها وانزلها ما لا يبقى بعده إلا البطلان ، والذي ينلم التقوى من ذلك كل معصية من ارتكاب منهي أو ترك واجب صغيرة كانت أو كبيرة ، وليس هذا موضع الفرق بين الصغيرة والكبيرة ودعوى كون الصغيرة لا تنلم التقوى ممنوعة فإن التقوى مراتب إحداها تقوى الشرك قال الله تعالى ( إنما يتقبل الله من المتقين ) المعنى هنا من اتقى الشرك فإن كل من اتقى الشرك يتقبل منه ، الثانية تقوى الكبائر ، الثالثة تقوى الصغائر ، الرابعة تقوى الشبهات . وقد قال صلى الله عليه وسلم « فن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » وإذا كانت ترك الشبهات يطلق عليه تقوى فترك الصغائر أولى فإذا لم يتركها فقد انحرفت تقواه ولا بد حين ارتكب الصغيرة لأنها وقعت محرمة ومعصية ومذمومة فأعلها وإن كانت بعد ذلك قد يكفرها غيرها فلا ريب أن المعصية على الإطلاق تنافي التقوى إلا أن التقوى على مراتب كما ذكرناه فالتقوى الكاملة تنافيها الصغيرة قطعاً قبل التكفير والتوبة أما بعد التكفير والتوبة فسيأتي إن شاء الله . ( المسألة الثانية ) فيما ترتب على التوبة من ذلك حقيقة التوبة وشروطها وأحكامها في غير ما قصده معروفه وأما ما قصده هنا فقد نظرت ما حضرنى من الآيات والأحاديث فلم أجده التوبة إلا في المنبهات دون ترك المأمورات من ذلك قوله تعالى ( وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون ) بعد ذكره من أول سورة النور إلى هنا أحكام الزانية والزاني والغفوة وقضية الافك التي لا شيء أقبح منها ، وكل حصل في تلك الآيات الكثير من



الالتفات الدال على قوة الغضب وذلك لأجل السبى صلى الله عليه وسلم والنهي عن دخول البيوت بغير اذن والأمر بغض البصر لأجل النظر المنهى عنه وإبداء الزينة ، وهذه كلها مناه وكذا قوله تعالى ( إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً ) فإنه استثناء من الذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون . وجزائهم بعد ما ذكر ثلاثة من المأمورات وواحد فيه أمر ونهي وهو الاتفاق بلا اسراف ولا تقتير ثم حتم بثلاثة وقال عن العشرة ( أولئك يجزون الغرفة بما صبروا ) فلا شك أن التوبة عن فعل المنهى عنه يرتفع بها عنه . وأما التوبة عن ترك المأمور به فلم أجدها وترك المأمور به حرام منهي عنه لكن لا يستغنى بدون فعل المأمور فلذلك لم يأت فيه فلو فرضنا من ترك صلاة طامداً ثم ندم وتاب وهو عازم على القضاء هل تقول لا تصح توبته أصلاً حتى يقضى أو تصح ويسقط الأثم السابق وتبقى الصلاة في ذمته حتى يأتي بها ؟ هذا محل نظر لم أر من صرح فيه بشيء ، والأقرب الأول . والفرق بين الأوامر والنواهي في هذا المعنى أن الأوامر قصد فيها فعل المأمور به لمصلحة المكلف ولا تحصل تلك المصلحة إلا بالعمل فإذا ترك عمى لاختلاف بالمقصود ؛ وتلك المعصية مستمرة حتى يأتي بالمقصود فلا يسقط الفعل قطعاً ولا الأثم المتعلق به حتى يأتي به لأنه هو المقصود ، وأما النواهي فالمقصود منها عدم المنهى عنه وإن كنا نقول المكلف به هو الكف ولكن المقصود العدم بدليل أنه إذا لم يفعل شيئاً لم يأثم لحصول مقصود النهي وإن لم يكن فعل السامى عبادة ؛ وكذلك من ترك رياء وسمعة ونحو ذلك . وانتردد الذي أشرنا إليه إنما هو في سقوط الأثم أما الفعل فلا يسقط قطعاً إلا بالعمل ، وهذا هو سبب قول الفقهاء المنهيات تسقط بالجهل والنسيان ، والمأمورات لا تسقط بالجهل والنسيان . ( المسألة الثالثة ) إذا تاب عن الكبيرة والصغيرة الحاصلتين منه في الصوم أو لم يفعل كبيرة وفعل صغيرة وحصل منه من اجتناب الكبائر والأعمال الصالحة ما كفرها فلا شك في سقوط أثمها ولكن هل نقول ذلك النقص الذي حصل منها للصوم يزول ويذول حكمها كما زال أثمها أولاً يزول ؟ هذا أصل السؤال واستعملت الكلام في ذلك لأن هذا مما أمره إلى الله يظهر لنا في الآخرة ولا يظهر له أثر في أحكام الدنيا في الأعمال فلم تتكلف الحوض فيه ، ثم قلت لعل بعلمه يكف العاصم ويزداد حذراً من الاقدام عليه إن تبين أنه لا يزول النقص ويزداد شكره لله إن تبين أنه يزول النقص فنظرت فوجدت عندى على ثلاث

فيه وهو انه انما يمكن أن يقال وأما الرجحان عندى فهو أنه لا يزول النقص لأن الذى تخيلته مما قد يتمكن به لزوال النقص شيان احدهما ان التوبة تجب ما قبلها وان التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، والمراد من ذلك والله اعلم جب ما قبلها من الاثم ، وتشبيه التائب بمن لا ذنب له فى ذلك خاصة والمشبه لا يلزم ان يكون مثل المشبه به من كل وجه ، وموضع التشبيه هو الذنب السابق من حيث هو لامن حيث عوارضه وما هو خارج عنه . وقوله « التائب من الذنب » معناه من الذنب المعهود أو من كل ذنب أو من جنس الذنب ، وقوله « كمن لا ذنب له » المقصود به العهد وان المعنى كمن ليس له ذنب ذلك الذنب قط ولا يبقى فيه تعلق للنسب ؛ وان اريد به العموم مع الذنب المتقدم فكذلك ايضاً ، وان اريد به العموم مع ارادة العهد أو الجنس فى الاول فنحن نمنع ان هذا مراد لمذره . واعلم ان العلماء ذكروا ان المعرفة قد تعاد معرفة والنكرة قد تعاد معرفة فيكون الثانى هو الاول . والنكرة تعاد نكرة والثانى غير الاول ، واما اعادة المعرفة نكرة فقليل وورد منه فى القرآن وهذا الحديث منه ، وعلى كل تقدير اثر التوبة انما هو فى سقوط الاثم ويدل له ما قدمناه من ان التوبة انما تتعلق بالمنهيات دون ترك المأمورات ، وفوات صفات الكمال فى الصوم من باب ترك المأمورات فلا تؤثر فيها التوبة لما قدمناه ، ولذلك لو أن رجلاً حج فرث فى حجه فسق وجادل ثم تاب لا يمكننا ان نقول عاد حجه كاملاً بعد ما نقص فكذلك هذا ، ولا فرق بين أن تكون التوبة قبل انقضاء نهار الصوم أو بعد انقضائه ، وبما يحقق ذلك ان التوبة هى الرجوع والرجوع عن ارتكاب المذهب يكفى ، لان المدم المقصود منه فات ولا يمكن تداوكه ، والتقصير اليه قد حصل الرجوع عنه بالتوبة فكفى ، وأما ترك المأمور به فاذا رجع عنه لم يحصل المقصود من الفعل حتى يأتى به فن تاب من الحرام الواقع فى الصوم حصل المقصود بالنسبة الى الحرام من حيث هو ارتفع اثمه ولم يحصل المقصود فى تحصيل صفة السلامة للصوم اذ يستحيل ذلك ؛ وفى هذا احتمال هو منار النور الذى قدمته من جهة انه لم يبق عندى دليل قوى على ان الشارع جعل ترك تلك المنهيات جزءاً من الصوم حتى تكون ملتزمة بالمأمورات فقد تكون باقية على حقيقتها ، والنهى عنها ليعبرها فى نفسها فلا تضاف الى الصوم الذى هو عبادة فاذا جاءت التوبة محت ذلك التبع من كل وجه فيبقى الصوم على سلامته ، ويشهد لذلك ان من نسي وهو صائم فاكل أو شرب يتم صومه ، والظاهر انه غير

ناقص وان وجد صورة المنهى عنه لما كان غير مقصود فبعد التوبة يصير كذلك ..  
وحرف المسألة ان الشارع ان كان جعل ترك تلك المناهى جزءا من الصوم على  
جهة الكمال لم يزل الخلل الحاصل بها بالتوبة والا فيزول ، وللشارع التصرف في  
ماهيات العبادات بالجعل ، واما الرث والجدال والنسوق في الحج فالظاهر انه  
لا يزول بالتوبة ما حصل للحج به من النقص فان الآية الكريمة قوية في نفيها  
عن الحج ، والحديث وعد الخروج من الذنوب على تركها ، ومما ينه عليه ان  
كل معصية فيها ثلاثة امور احدها ذاتها ، والثاني مخالفة فاعلها لامر الله تعالى ،  
والثالث جزاؤه عليها ، وكذا كل طاعة ذاتها وامتناله بها وجزاؤه بالثواب عليها .  
والتوبة عن المعصية انما تنسقط الثالث فتصحوه وتعدمه بالكلية واما ذاتها وما حصل  
بها من المخالفة فقد وقفا في الماضي فيستحيل دفعها ، ويشير الى ذلك قوله تعالى ( والذين  
لا يدعون مع الله ألماً آخر ) الى قوله ( إلا من تاب ) فهو استثناء واجمع الى  
حكم من تقدم في قوله ( يلقى أثاماً ) وأما وجود تلك المعاصي وكونها مخالفة  
فان ترتفع . فان قلت : قد قال ( فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ) قلت :  
يستحيل أن يصير السيئة نفسها حسنة وان ظن ذلك بعضهم ؛ وانما معناه انه  
يبدلهم مكان السيئات الماضية حسنات مستقبلية أو يمحى السيئات الماضية من  
الكتاب ويكتب مكانها الحسنات المستقبلية أو حسنات أخرى من فضله ، وأما  
ان ذات السيئة تكون حسنة صادرة من الشخص فمحال . اذا عرف ذلك فالزنا  
مثلاً ذاتة التي وقعت من الزاني لم يرتفع وجودها فيما مضى بالتوبة لمخالفة الله  
تعالى انما ارتفع الأثم عليها وقد قال صلى الله عليه وسلم « لا يزني الزاني حين يزني .  
وهو مؤمن <sup>(١)</sup> » فذلك القدر من الايمان الكامل الذي دل الحديث على ارتفاعه

---

(١) في كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس  
للمعجاني ج ٢ ص ٣٦٤ : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق  
السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » رواه  
الامام احمد والبخاري عن ابى هريرة ، وزاد في رواية « ولا ينتهب نهبه ذات  
شرف يرفع الناس اليه فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن » وزاد مسلم وابو  
داود والترمذي والنسائي « والتوبة معروضة بعد » وزاد في رواية عن مسلم  
واحمد « ولا يفل احدكم حين يفل وهو مؤمن فإياكم اياكم » ورواه الشيخان  
والنسائي عن ابن عباس بلفظ « لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق  
حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل وهو

عن الرائي حالة زناه لا يتصور أن يقال إن التوبة تعيده في وقت الزنا الماضي وإنما يعود منه بعد ذلك ، وذلك النقص الحاصل منه وقت الزنا لا يرتفع ، كذلك النية للصائم حصلت نقصاً فيه لا يرتفع إلا إن شاء الله أن يرضه عنه أو يعامله معاملة من لم ينقص ، وكذا كونها مخالفة لله لا يرتفع وانما ترتفع المؤاخظة بها . فالمضاد للصوم الكامل هو ذات النية فقط لما فيها من المفسدة أو ذاتها مع المخالفة ، وكل من المخالفة وذاتها لا أثر للتوبة فيهما . فاعلم ذلك وقس عليه سائر الافعال والتروك بنشرح صدرك لنهم ما قلناه ان شاء الله تعالى . الشيء الثاني مما قد يتمسك به زوال النقص انا وجدنا الصلاة تحجب النقص الحاصل فيها بسجود السهو ، والحج ينجب النقص فيه بدماء الحيوات فقد يقال الصوم أيضاً ينجب النقصان الحاصل فيه بالتوبة ، وإطلاق جبر سهو الصلاة بسجود السهو اطبق عليه الفقهاء في اطلاقاتهم ولم يتعرضوا لتقريره ، وكان عندي فيه توقف لأن أكثر الاحاديث لم يرد فيها ما يدل على ذلك ، وفي سنن أبي داود عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا شك احدكم في صلاته فليلق الشك ولين على اليقين فاذا استيقن التمام سجد سجدتين فان كانت صلاته تامة كانت الركعة نافلة والمجدتان وإن كانت ناقصة كانت الركعة تماماً لصلاته وكانت السجدتان مرغمتي الشيطان » . وعن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم سمي سجدي السهو المرغمتين فكنت اقول لعل الامر بسجود السهو لا رغام الشيطان فقط لا لجبر الصلاة حتى رأيت في البخاري عن ابن بجمينة (١) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام في صلاة الظهر وعليه جلوس فلما اتم صلاته سجد سجدتين فكبر في كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم وسجدها الناس معه مكان مانس من الجلوس . فقوله « مكان مانس من الجلوس » دليل على انه جابر ، وهو من كلام ابن بجمينة والظاهر انه عن توقيف أو فهم ، وايضاً فالشيطان قصد نقص الصلاة فارغامه انما يحصل بالسكال ولكنه جعل طريقة السجود الذي امتنع الشيطان منه لآدم عليه السلام . فالتشهد الاول وغيره مما يحجب من افعال الصلاة بالسجود فقد يكون نقص الصوم ايضاً كذلك ، ثم نظرت مؤمن « زاد عبد الرزاق » ولا ينتهب النية وهو مؤمن « وفي الباب عن عبد الله بن ابي أوفى وعن عبد الله بن مغفل وعن علي وعائشة وابن عمر ، ولغظ الترجمة عند الطبراني عن ابي سعيد وزاد « يخرج منه الايمان فسان تاب رجع اليه » . (١) بضم الموحدة وفتح المهملة والنون بينهما تحتانية ساكنة ، وهي أمه .

فوجدت خبر ابن بختينة في السهو بالنقص وهو ترك مأموور فيظهر الجبر فيه ولا يأتي منه في الصوم الا ان ثبت لما أن الشارع جعل الترك لتلك الامور جزءاً من الصوم ، ومع ذلك قد تركب من الترك والفعل والحديث الذي فيه إرغام الشيطان لم يكن السجود جابراً لشيء فلذلك جعل مرغماً فعبار سجود السهو على قسمين تارة يكون جابراً وتارة لا يكون جابراً وذلك اذا زاد قياماً أو ركوعاً أو سجوداً .  
 ساهياً ، والاتبان بالمنهيات في الصوم من هذا القبيل ففعل المنهي فيه كزيادة ركعة في الصلاة ولم يجعل الشارع السجود فيها الا ارغاماً فقط لا جابراً فدل على انه لا نقص فيها اعتباراً بالصورة وعدم التعمد بالفعل أو ائد ، اما هنا فقد حصل تعمد ارتكاب المنهي فالنقص حاصل من حيث المعنى فينبغي أن يكون له جابراً لكن لم يرفع من الشرع ذلك . فان قلت : المجبور من الصلاة بسجود السهو بعض منها والصوم لم ينقص منه بعض فلا يقاس على الصلاة في ذلك . قلت : المقصود الجبر من حيث الجملة والجزء الذي هو ركن لا يجبر في شيء من المواضع والاباض في الصلاة والواجبات في الحج تحجر والسنن لا تحجر في الصلاة ، والصوم ليس منقسماً كالصلاة الى أبحاث وغيرها لكن مطلق كونه مطلوباً فيه فديلته بالبعض أو السنة ، وعلى كل تقدير نحن انما قلنا ذلك ابداً لما يمكن ان متمسك به متمسك ونحن لانرى ذلك ، ونقول لمن يقصد التمسك به الجبران ليس مما يثبت قياساً وانما ثبت في الصلاة والحج بنصوص وردت فيه وهما في الصوم لم يرد ما يقتضي جبره بغيره لا بالتوبة ولا بغيرها ، وليس لنا نسب جبراً فأت ولا قياس صحيح في ذلك هنا فوجب الكف عنه وانما لا يزيد في التوبة على ما اقتضاه نص الشارع فيها ولا تثبت في الصوم جبراً لعدم الدليل عليه وتثبت النقص فيه لما تقدم من الأدلة ونستصحبه لأن الاستصحاب دليل شرعي حتى يأتي دليل على خلافه . هذا الذي يترجح عندي وليس رجحاناً قوياً بل فيه تلوم كما قدمت ليس من جهة الجبران فانه لا سبيل اليه هنا بل من جهة نحو التوبة لكل اثر للذنوب ، ومن جهة آثاره نقص الصوم اذا سلم انه نقص به وانه فات جزء منه كما اذا فات الامساك من غير نية في صورة الاكل فاسياً ، والمسألة محتملة ، ولتعظيم قدر العبادة والاحتياط يقتضي ما قلته ليحذر الصائم من ذلك فان تبين له يوم القيامة خلاف ذلك فذلك فضل من الله بهذا الاحتمال والتلوم الذي ذكرته انما هو ليصكون هذه المناهي عديمة فلو كان في الصوم امر تبرئ

فات عمدا كنت أجزم بأنه لا يزول النقص بالتوبة عن تركه . ولم أجد إلا قوله .  
 « إني صائم » إذا شاعه أحد فقد جاء في الحديث الأمر به فلو أعمد تركه بقي  
 النظر في عده جزءاً من الصوم . فإن ثبت ذلك ظهر للنقص وأنه لا يزول بالتوبة  
 عنه من غير ثلوم ولا احتمال ، ويمكن الاكتفاء بما نقله ابن نصر المروزي من  
 الإجماع في الصلاة ويقاس عليه الصوم وإطلاقه يقتضي أنه لا فرق بين أن يتوب  
 أو لا يتوب وكل ما ذكرناه في التوبة يظهر أنه يأتي منه في تكفير الصغائر بغير التوبة  
 والله أعلم . قال المصنف رضى الله عنه : كتبه على بن عبد الكافي بن علي بن تمام  
 ابن يوسف بن موسى بن تمام السبكي غفر الله لهم في نصف نهار السبت الثالث عشر  
 من شهر الحرام سنة خمس وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق المحروسة والحمد لله  
 وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

### ﴿ باب الاعتكاف ﴾

﴿ قدر الامكان المختطف في دلالة « كان إذا اعتكف » ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : قول عائشة رضى الله عنها « كان  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدنى إلى رأسه » وأشباه ذلك من  
 المواضع التي يسمي « خبر » كان « فيها جملة شرطية هل يدل على وجود الشرط أو  
 الجزاء أولا ؟ وقال قال ابنى ابو حامد بارك الله في امره انه لا يدل على واحد  
 منهما لان « اعتكف فعل مستقبل المعنى لوقوعه بعد اداء الشرط و « كان » : إن دلت  
 على مضي مضمون خبرها فمضمون الخبر ترتيب الجزاء على الشرط وهو كونه .  
 إذا وقع منه الاعتكاف يدنى رأسه صلى الله عليه وسلم ، وهذا المعنى لا يلزم منه  
 وقوع الاعتكاف كما لو قلت « كان زيد إن جاء أكرمته » لا يلزم وقوع المجيء .  
 منه بل الماضي مضمون الجملة الخبرية بمحملتها ومضمونها حصول الجزاء عند الشرط .  
 وفعل الشرط قيد فيها لا بمض منها ولا من مدلولها و « اذا » وإن دلت على  
 تحقق مادخلت عليه أو رجحانه فلا يلزم التحقق في الخارج بل في الذهن ، فإذا  
 قلت « اذا جاء زيد أكرمته » فمعنى التحقق أن المتكلم تحقق أنه سيقع هذا الشرط  
 ولا يلزم مطابقة هذا التحقق للخارج لجواز عدم المطابقة ، وقول عائشة رضى  
 الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف » غايته تحقق ان  
 الاعتكاف سيقع في المستقبل فليس دالا على انه وقع ، واذا كان كذلك فلا دلالة  
 له على وقوع الفعل منه صلى الله عليه وسلم حال ورود هذا الحديث ولا قبله من  
 هذا اللفظ فان قيل تحقق عائشة رضى الله عنها انه سيقع بفعل على الظن وقوعه .

لحينئذ تصير الدلالة خارجة عن اللفظ. هذا نص كلام لولده أباه الله وتبع به وكتب الى بذلك في شهر ربيع الأول سنة خمس وأربعين وسبعمائة من اقامته الى دمشق وقتلته من خطه فكتبت اليه الجواب في الشهر المذكور بما نصه: (مسألة) مثل قول عائشة رضى الله عنها «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يبدى الى رأسه فأرجله» ادعى بعض الفضلاء انه لا يدل على وقوع الاعتكاف وادعى آخرون انه يدل وان دلالة على ذلك ضرورية، واختلف هؤلاء في المأخذ فمنهم من أخذه من «إذا» ومنها لا تدخل إلا على المعلوم، ومنهم من أخذه من «كان» ولم يبين وجه أخذه منها. والذي أقوله بعون الله تعالى انه يدل على وقوع الجزاء مطابقة، وأما الشرط فيدل عليه التزاماً لمطابقة وأن دلالة على ذلك من «كان» لا من «إذا» وحدها قطعاً ولا من «إذا» مع «كان» على الظاهر كما سيبين في اثناء الكلام، أما كون «إذا» وحدها لا تدل فلانها تدخل على الراجح وان لم يكن معلوماً ومع ذلك فهو انما يعلم أو يترجح بالنسبة الى المستقبل لالى الحال والماضي، وأما كون «إذا» مع «كان» لا تدل فلما سيهم من كلامنا فيما سيأتى عند الكلام فيما إذا كان موضعها ان فان أراد صاحب هذا القول انه من «إذا» مع «كان» قوي، ولكن يرد عليه انها إنما يتحقق منها الرجحان ولا يلزم منه الجزم بالوقوع، ويرد عليه أيضاً ما سنذكره أيضاً إنه لم يبين كيفية دلالتها مع «كان» على ذلك، وإنما منع الدلالة على ذلك رأساً فتنكره الطباع ولا يتردد أحد في فهم ذلك من الحديث المذكور من مثل قوله «كان يشوص»<sup>(١)</sup> فاه بالسواك» و«كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ بشق رأسه الأيمن» و«كان إذا تمار من الليل يقول» و«كان إذا نام تفخ» و«كان إذا سجد جثج جثجا»<sup>(٢)</sup> وأشبه ذلك. فان قلت: ما سبب فهم ذلك؟ قلت: بحثت فيه مع جماعة من الفضلاء فلم يفصحوا فيه بشيء ويكتفون بمجرد الفهم ومنهم من يكتفى بالفهم ولا يزيد عليه، ومنهم من يقول هو من تسويغ الأخبار اذ لو لم تعلم بذلك لما كان لها ان تخبر، ولا طريق الى العلم الارؤية القمل. قلنا قد يكون للمعلم طريق آخر، ومنهم من يقول قد يكون هذا من المعاني التي تفهم من المركبات غير أن يعكس المفردات دلالة عليها حتى الافراد، ومنهم من

(١) أى يدل ذلك أستانه ويتقيا، وقيل هو أن يستاك من سفلى إلى علو، وأصل الشوص: الغسل، والكلمة في الأصل مهملة من التقطكت كثير غيرها، والحديث مشهور.

(٢) أى فتح عضديه عن جنبيه وجافها عنهما، وروى «جضى» بالياء وهو الأشهر.

لا يصل ذهنه الى شيء من ذلك ؛ ولم أو أحداً منهم يتخبط في الفكر في ذلك ولبت لو كان ذلك حتى يكون طريقاً الى تفهيمه فان شرط الفهم تشوف الذهن اليه ، ولعمري ان مانع الدلالة اقرب الى السذ من المنكر عليه في العلم لأن المانع متمسك بقواعد العلم في مدلولات الألفاظ غافل عن نكتة خفية ، والمنكر عليه انما معه من التمسك فهو يشاركه فيه العوام فلا حرج له في ذلك وانما يحمده على أخذ المعاني من القواعد العلمية ، وحق على طالب العلم أن يستعمل القواعد ويفوض للبحوث فيها عليها ثم يراجع حسه وفهمه حسب طبعه الأصلي وما يفهمه عموم الناس ثم يوازن بينهما مرة بعد أخرى حتى يتبين له الحق فيه كما يعرض الذهب على المحك ويبلقه ثم يعرضه حتى يخلص . والذي أقوله أن الجملة الاستيعابية اذا وقعت خبراً لكانت اقلبت ماضية المعنى لدلالة « كان » على اقتران مضمون الخبر بالزمان الماضي فكان تدل على وقوع جزاء الشرط وهو ادعاء رأسه صلى الله عليه وسلم في الزمان الماضي عن قول عائشة وإن كان مستقبلاً عن ابتداء كونه صلى الله عليه وسلم الذي دلت عليه « كان » ودلالته على ذلك مطابقة ان جعلنا المحكوم به في الجملة الشرطية الجزاء مقيداً بالشرط ؛ وإن جعلنا المحكوم به بالنسبة ثم أيضاً لأن النسبة بين الشيئين متأخرة عنها فيستلزم وجودها فتكون الدلالة على الجزاء بالاستلزام وأما الدلالة على الشرط فبالاستلزام على كل تقدير . فان قلت : النسبة إنما هي ربط الشرط بالجزاء وذلك لا يستدعي وجود واحد منهما . قلت : النسبة لها طرفان طرف من جانب المتكلم وهو الربط وذلك التمكن أن يكون ماضياً بل هو حاصل عند التكلم لا يتقدم ولا يتأخر ؛ وطرف هو أثر عن ذلك الربط وهو ارتباط الشرط بالجزاء وذلك أمر حتمي في الذهن لافي الخارج وهو حاصل الآن أيضاً حاصل عند التكلم لأنه أثر عن الربط فيوجد عند ضرورة وجود الأثر عند المؤثر ولم يؤثر بكان للدلالة على شيء من هذين الأمرين بل الأمر ثالث وهو وقوع الجزاء عند وقوع الشرط . فان قلت : والوقوع عند الوقوع لا يستلزم الوقوع مطلقاً . قلت : ذاك إذا أخذ مطلق الوقوع وهنا يأخذ مقيداً بالمضى لدلالة « كان » فدلت على وقوع إدناء الرأس في الماضي ومن ضرورته وقوع الاعتكاف ولو قلت إن كان إنما دلت على معنى ارتباط مطلق وقوع الشرط بمطلق وقوع الجزاء لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل بدونها . وهذه المعاني الثلاث التي ذكرناها في كل شرطية . فاذقلت إذا جازيد جاء عمرو فأخبارك ومربطك والارتباط المحكوم به كل ذلك حاصل الآن والخبر



عنه انما هو نفس المعنى المستقبل عند المعنى المستقبل فاذا كانت خبرا لكان لم يعتبر إلا ما كان مستقبلا فيصير ماضيا من هنا دلت على الوقوع في الماضي ، وأكثر الناس لا يفتنون لوجهه وإن فهمه بطباعهم ، ويدل على ذلك أنك تقول كان زيد قائما فصار قائما بعد ما كان للحال ماضيا ، وتقول كان زيد يقوم فصار يقوم ماضيا بعد ما كان مشتركا بين الحال والاستقبال ، بيان ذلك أنك تقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيامه حين الاخبار فاذا أدخلت « كان » صار معناه الاخبار بقيامه في الماضي ودلالة اسم التفاعل من حيث هو ما تغيرت ، وتقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيام ماض عن زمان الاخبار فاذا أدخلت كان صار معناه الاخبار بقيام ماض عن الزمان الماضي الذي دلت عليه كان ، فليس قولك زيد قائم وكان زيد قام - سواء كما ظه - بعضهم بل زيد قام يقتضى تقديم القيام زمان وكان زيد قام يقتضى تقدم القيام زمانين ، وتقول زيد يقوم ومعناه الاخبار يحدث قيام عند الاخبار أو بعده على الخلاف في دلالة المضارع فاذا دخلت « كان » صار معناه الاخبار بذلك الحدوث بالنسبة الى الزمان الماضي الذي دلت عليه « كان » وتقول زيد سيقوم ومعناه الاخبار قيام مستعمل عن زمان الاخبار ، ولا أدري هل يجوز أن تدخل « كان » على هذا أولا ، والأقرب المنع لأن بين معنى « كان » ومعنى السين تناقضا ، وتقول زيد أبوه قائم ومعناه الاخبار بقيام أبيه في حال الاخبار فاذا أدخلت كان صار معناه الاخبار بقيام أبيه في الزمان الماضي الذي دلت عليه كان وتقول زيد إن يقيم يلقي خيرا ، ولا أدري هل يجوز دخول كان على هذه أولا من جهة أن كان تدل على تحقق خبرها ودان تدل على عدم تحققه ، والأقرب الجواز ويكون المراد بأن ندرة قدومه والشك فيه في الزمان الماضي الذي دلت عليه كان وإن حصل بعد ذلك ، ومما يدل له ما في الحديث في قصة الحديبية الذي قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت رجلا لي أن قال وإن توطأ كادوا يقتلون على وضوئه ، ووجه الاستدلال أن رأيت تدل على المضي كما أن كان تدل على المضي وقد جاءت في متعلقها ودخلت على أمر محقق فلذلك اذا دخلت في خبر كان وما يستفاد هنا ان « ان » اذا لم تكن في خبر كان لا تدل على الوقوع واذا وقعت في خبر كان فالظاهر انها بضميمة كان تدل على الوقوع ولا تفرق حيثئذ من « اذا » الا بأن مضمونها نادر الوقوع ومضمون « اذا » غالب الوقوع ، وهذا قد يتكرره كثير من الناس لما في الأذهان من ان « ان » انما تدخل على المحتمل ونحو

تقول صحيح أنها للمحتمل وكذلك هي هنا لكن دل دليل على وقوع هذا المحتمل وهو كونه في خبر كان ، وتقول زيد اذا اعتكف يصوم ومعناه الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف في المستقبل حينئذ أو بعده على الخلاف في ان العامل في « اذا » جوابها أو الفعل الذي دحات عليه فعلى الاول يكون الصوم مقارناً للاعتكاف ، وعلى الثاني لا يلزم ذلك والخبر به في هذه القصة الصوم اذا اعتكف وليس لك ان تقول ليس الصوم بخبر آبه بل الخبر به النسبة لانا نقول النسبة هي نفس الخبر ولا زمة وهو التفصيل الذهني واما الخبر به فلا شك الصوم لانه المحمول وأيضا والمعنيان متلازمان في الخارج فاذا دخلت كان فقلت كان زيدا اذا اعتكف يصوم صار المعنى الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف في زمان مستقبل عن الزمان الماضي الذي دل عليه كان ماض عن زمان اخبارك الصوم بالتقرير الذي قلناه فان دخول كان لم يزد إلا تحقق ان ذلك الذي كان مستقبلا صار ماضياً لضرورة دخوله في خبر كان ولم يدخل كان الاحتمال ان لا يقع الشرط ولا الجزاء الا ترى إلى قوله تعالى ( والذين إذا ما غضبوا هم يفترون ) وقد يكون شخص لا يحصل منه غضب أصلاً . وقوله تعالى ( الذين إن كسبناهم في الأرض أقاموا الصلاة ) وقد تحترم المنية شخصاً قبل حصول التمسك له ، ففي مثل هذا إذا دخلت كان إلا بدان محصلاً هذا اذا أخذت حقيقة اللفظ وهو الاخبار بالفعل ، وقد تأتي هذه الصيغة والمقصود بها الاخبار عن الصفة وان هذا الشخص بهذه الخبيثة كما تقول الأسد ان ظفر افترس أى من صفته ذلك وقوله : ان قوبلوا بمحمدا أى من صفتهم هذا سواء وجد أم لا ، فاذا دخلت كان على مثل هذا فقلت كان زيد قوياً جلداً ان لقي أتما كسرهم وقصدك الاخبار عن قوته وانه بحيث لو لقي أتما كسرهم لم يلزم حينئذ أن يكون قد لقي ولا كسر ، والواقع في الاحاديث التي ذكرناها ليس من هذا القبيل اما أولاً فانه ليس حقيقة باللفظ لان الحقيقة الاخبار بالفعل لا بالقوة ، وأما ثانياً فلا فله المفهوم المتبادر الى الفهم من مراد الصحابي لاسيما وقصده اثبات الاحكام الشرعية المسندة الى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وهذا كله مبنى على ما بنى عليه السائل كلامه وهو أن خبر كان هو الجملة الشرطية وأن يدنى جواب الشرط ، وهنا احتمال آخر وهو أن يدنى خبر كان واذا إما شرطية وجوابها محذوف وإما ظرفية محضة عند من يجوز مجردها عن الشرطية . هذا ما حضرني الآن وتيسر ذكره وأرجو أن يكون المقصود . ولنا كلام آخر اذا وقعت كان فعل شرط كقولك ان كان فكذا فيه مباحث

حسنة لاتتعلق بما نحن فيه ، وما ذكرناه فيما سبق من المعاني الثلاث في القضية الشرطية ينبغي لك أن تحققه وتستمع له في كل قضية شرطية كانت أو حالية فانك اذا قلت زيد قائم فهنا ثلاثة أشياء أحدها نفس حكك وهو الاخبار والثاني متعلق حكك وهو صدور القيام منسوباً الى زيد بمقتضى حكك صدقاً كان أو كذباً وهذا الامر ان حاصله الآن عند كمال لفظك لا يمكن فيها الماضي ولا الاستقبال ، والثالث حصول القيام في الخارج لزيد وهذا هو الخبر به وهو المنقسم الى الماضي والحال والمستقبل ، والنحاة يقولون عن قائم مثلاً انه الخبر والمنطقيون يقولون انه المحكوم به ، وفي الكلامين يجوز لأنه مفرد والمحكوم به وهو حصوله لا هو بقی كل قضية مفرد ان نسبة بينهما والنسبة طرفان احدهما من جانب الحاكم ومن نفس الحكم ، والثاني من جانب المحكوم عليه والمحكوم به وهو المستفاد من الحكم واذا حققت كانت هي المحكوم به وهي المستفاد من الحكم واذا حققت كانت هي المحكوم به ولهذا قال سيبويه تقول كان عبد الله اخاك قائماً اردت أن تخبر عن الاخوة ، وفي كلام سيبويه هذا يجوز وحقيقته أن تقول بالاخوة والله أعلم . ومحييت هذا التصنيف (قدر الامكان المتخلف في دلالة كان اذا اعتكف ) وارسلته الى الولد ثم الحق به ما صورته وذلك في يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من الشهر المذكور وقد تأملت في قوله تعالى (ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرک به مؤمنوا) هل تقديره كنتم فيكون أن يشرک به تؤمنوا خبرها فيدل أنه يجوز ان تقول كان زيداً اب قام عمرو يقيم أولاً يكون تقديره كذلك بل يكون اخباراً عن صفتهم في الحال وإن لم يكونوا في تلك الحالة مشركين لظهور الحقائق بل باعتبار ما كانوا عليه أولاً والمرء يموت على ما عاش عليه ويمت على ما مات عليه فيكونوا محققين بتلك الصفة وإن ظهرت الحقائق ، وعلى هذين التقديرين هل تقول فيه وفي مثل قول الشاعر :

قوم اذا حاربوا هدوا ما زرم دوت النساء ولو باتت باطهار

ان هذا اخبار عن الصفة فقط في الحال أو اخبار بالجزاء عند الشرط وهل بينهما فرق لطيف اولاً ؟ وعلى تقدير أن يكون بينهما فرق هل هما متلازمان أولاً ؟ هذا محل نظر والثاني اوفق لما قرناه في مسألة الطلاق لسان الاحتمال لا يدفع هنا لانها خبر عن كان والتردد في الخبر به هل هو الصفة أو الجزاء في تعليق الطلاق ليس الا الجزاء فان ثبت لنا الفرق بينهما وانما غير متلازمين وإن المدلول في من قال ان زيد « اذا وعد وفي » الاخبار عن صفة فقط لم يلزم منه حصول

الوعد . ثم ينتقل الكلام اذا جعل خيرا لكان فقلت زيد كان اذا وعد وفى «  
و « ثان » انما تصير ما كان حالا او مستقبلا ماضيا فيلزم ان يكون اخباراً عن  
الصفة فقط ولا دلالة فيه على وقوع الشرط ولا الجزاء وكذلك قوله تعالى ( الذين  
ان مكنناهم فى الارض أقاموا الصلاة ) وقوله تعالى ( كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله  
يستكبرون ) وقوله تعالى ( والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون ) وقوله تعالى  
( واذا ما غضبوا هم يغفرون ) وقول الشاعر :

اذا انت لم تنزع عن الجبل والحناء<sup>(١)</sup> اصبت حلياً او اصابك جاهل  
ونظائر ذلك هى اكثر من ان تحصى ، وفى بعضها يظهر من قوة الكلام ان  
المقصود الاخبار بالجزاء عند الشرط مثل قوله :

اذا انت لم تنزع عن الجبل والحناء<sup>(١)</sup> اصبت حلياً او اصابك جاهل  
وينشأ من هذا النظر والتردد قوة السؤال وتوقف دلالة قولها « كان اذا اعتكف .  
يدنى » على وقوع الاعتكاف والادناء ، وان كنا نعلم من ادلة اخرى وقوع  
الاعتكاف وحينئذ لا يبدل هذا اللفظ بمجرد على قوة الاعتكاف لادلالة مطابقة  
ولادلالة التزام ، وانما القدر المحقق منه الدلالة على أن صفته كذا وكون صفته  
كذا تعرف بامور اما لوقوع ذلك وتكرره منه باعتبار ماعله المخبر من حاله  
لا بالنسبة الى هذا اللفظ مما يكون مسوغاً للاخبار ، واما ان يكون المخبر الله تعالى  
وهو عالم بصفة الشخص وما يكون منه فى المستقبل ، واما قرائن حالية يستدل بها  
المباد على ذلك فى حق المباد الاول والثالث طريقان مسوغان فلو انحصر الطريق  
فى الاول كننا نقول تدل دلالة التزام مع نفاذ فيه ، ووجه النظر ان الذهن  
لا ينتقل من اللفظ اليه بل من حال المخبر وصدقه اليه ولحسن  
الطريق لا ينحصر لجواز أن يكون مستند المخبر هو الطريق الثالث او غير ذلك .

وهذا ما استقر عليه نظرى فله در من وقع ذهنه بديهة عليه وبارك فى عمره .  
وكتب فى يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من ربيع الاول سنة خمس واربعين  
وسبعمائة فوصل القى كشته اولاد دون الملحق الى ولدى ابي حامد بالقاهرة  
وتوقف فى جوابه ادباً فألححت عليه فى الكتابة فكتب فى بعض نهار الخميس  
الثانى من ربيع الآخر على ما ذكر من غير مذكرة احد ولا كتابة مسودة فى  
درج تسعة عشر وصلاً وارسله فى طي كتابه فوصل فى يوم الاحد الثانى  
عشر من الشهر المذكور وهو الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة انتهى

(١) فى الاصل « الحيا » وهو خطأ ظاهر .

كلام الشيخ الامام رحمه الله ، ولم يحضرني الآن جواب الشيخ بهاء الدين شيخ الاسلام أبي حامد احمد بارك الله في عمره الذي كتبه لوالده جواباً عن هذا ، ولكن هذا جواب الجواب الذي أعاده عليه والده نقلته من خط الحبيب به الشيخ الامام حرفاً حرفاً : قال الشيخ الامام رحمه الله مانعه ومن خطه نقلت : تأملت تصنيفك ايها الولد الذي هو أعظم من الوالد ومن يخضع للمقر والمجاهد وسميته ( شحذ الاذهان فوق قدر الامكان ) لما رأيته انظرني على فضل جمه .  
 الله لديه ونعم لا تحصى اسبغها الله على وعليك وسجدت لله شكراً وسألته أن ينفع بك في الدارين ويطول لك عمراً ، ولم يقف أحد على هذا التصنيف من الفضلاء .  
 إلا خضع ووقف حائراً لا يرفع عنده ولا يضع ، لاسيما هو كراستان معلمه في بعض نهار مع ما فيها من دقة الفكرة وكثرة الاستحضار ، وعجزت قواي عن مقالتها أو أم بمساجلتها وقلت انتهى الكلام ووجب التسليم والسلام وعصمت فكري لا قمع على ما أجمع به أمرى وأوفق بين ما حررته هذه البديهة السليمة وأبدته بدررها اليتيمة وبين ما يتبادر الى الاذهان التي لا ننكر أن أكثرها مستقيمة .  
 ورتبت ذلك على قسمين : احدهما ضابط ما يحصل به شفاء الملل والاهتداء في ذلك الى سواء السبيل ، والثاني في النظر في بعض كلمات الولد وما هو منها قد يستفاد أو ينتقد وبالله العون والمصمة والتوفيق فانه هادي من الرشاد الى اقوم .  
 طريق ، والعلاوة على نبيه محمد القانع باب الهدى والمنقذ من الردى صلى الله عليه وسلم وحسبنا الله ونعم الوكيل . أما القسم الاول فأقول ان « كان » اذا وقع خبرها شرطاً وخبراً فالقدر المشترك في جميع صورها انها لادلالة فيها على وجود الشرط ولا الجزاء ولا عدمه بل ما كسبه عن ذلك حتى يقتصر بها ما يدل ، وقد تأملت مواقعها وما يقتصر بها فوجدتها قسمين احدهما ما يقصد فيه الاخبار عن صفة اسمها فهذا لادلالة له على وجود الشرط ولا الجزاء كقولك « كان » الزيد إن لقي ألفاً كرمهم » مرادك الاخبار عن شجاعته ، والثاني ما لا يقصد فيه ذلك بل معنى مضمون الخبر فهذا يدل على وقوعها على حسب ما كان يدل عليه قبل دخولها غير ما مجد بدخولها من المضي . وبيان ذلك وشرحه في فصول :

❖ الفصل الاول ❖ في الجملة الشرطية اذا وقعت مستقبلية غير شرطية لا يقتضى وجود شرطها ولا جزائها ولا عدمها ولكن معناها الاخبار بغيابك عند قيام زيد أو بعده واداة الشرط دخلت للربط بينهما ، وقام زيد في هذه الجملة ليس بكلام بل هو في قوة المفرد وقد خرج عن الكلام بدخول الشرط عليه .

وقولك « قت » هو الكلام ولكنه مقيد بالشرط الذى قبله ، والخبر قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً وهذا خبر مقيد مشتمل على جملتين إحداهما جملة الشرط والثانية جملة الجزاء والخبر به الفعل الذى فى جملة الجزاء والخبر عنه فاعله والاختيار غيرهما وهو مدلول القضية كلها ، ومدلول جملة الجزاء كلاهما إخبار لكن الاول اخبار مقيد والانى اخبار مطلق والمطلق فى ضمن المقيد ، والربط هو جعلك احدهما مرتبطاً بالآخر بما أدخلته عليهما من اداة الشرط ، والارتباط أثر الربط . فهذه أربعة معان متعلقة بالخبر به والاختيار والربط والارتباط وأربها معان دل عليها اللفظ وهى غير اللفظ الذى هو الخبر فساخسب اسم للفظ ، والاختيار اسم لفعل الخبر وهو إتيانه بالخبر ، والخبر به هو الجزاء وهو المستفاد من الخبر والربط اسم لفعل الخبر وهو جعله احدى الجملتين مرتبطة بالآخرى والارتباط مدلول مرتبط . ونعنى بالربط ما هو اعم من أن يكون الشرط يلزم من وجوده وجوده كالمثال الذى ذكرناه وهو سبب فى الحقيقة والشروط اللغوية اسباب ومالا يلزم من وجوده الوجود لكن يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود كقولك « ان ترضأت صليت » فالوضوء شرط للصلاة لا سبب وقد يكون يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود وهو الشرط المساوى كقولك « ان زنى وجب عليه الرجم » ومقصودنا من هذا الكلام كله ان الخبر به هو مضمون الجملة وهو فائدة الخبر ؛ واذا اطلقنا مضمون الجملة فلا يز يدغيره حتى تتوصل بذلك الى فهم قولنا كان يقضى اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضى والمحكوم عليه فى مثل قولنا « ان قام زيد قام عمرو » هو عمرو والمحكوم به قام العامل فيه ومجوعها جملة الجزاء وأما جملة الشرط فليس فيها فى هذا الحكم محكوم عليه ولا محكوم به وانما اتى بها تقييداً لنسبة الحكم فى جملة الجزاء كما تقييد بالظروف وغيرها ، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون جملة الجزاء خبرية كالمثال الذى ذكرناه او انشائية<sup>(١)</sup> كقولك « ان قام زيد ضربته » و « ان قام فلا ضربته » او فعلية كالسابق او اسمية كقولك ان قام زيد فعمرو قائم ولا بين ان يكون الجزاء من الانواع للتقدمة او حكماً شرعياً كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ولا فرق ايضاً فى ذلك بين ما يراد بكونه كقوله ان شفى الله مريضى فعميدى حر ، وما لا يراد بكونه ثان عصيت فانت طالق ، ومدلول القضية الكبرى اعنى المشتمة على قضيتى الشرط والجزاء فى ذلك كله الحكم بموضوع الجزاء على موضوعه مقيد بالشرط

فالشرط قيد بالقضية وجبه فيها وليس جهة الجراء بكاملها محكوما بها على جملة الشرط . ومقصودى بهذا الكلام يظهر عند دخول كـ كان ، عليها نعم تارة ويكون الحاضر فى الذهن الجزء ويكون المقصود الاخبار بتقييده كأنك تريد بان قام زيد قام عمرو معنى قولك قيام عمرو يوجد عند قيام زيد او بعده و اذا اردت حله محله الى ذلك ، وتارة يكون الحاضر فى الذهن الشرط ويكون المقصود بيان حكمه فينحل الى قولك قام زيد يوجد عند كـ او بعده قيام عمرو ، وانما قلت يوجد ولم اقل مستلزم لما سبق من اقسام الشرط وان الشرط والمشر وط قد يكون الرابط بينهما لزوميا كعضد الامانة المتقدمة وقد يكون اتفاقيا كقولك ان طلعت الشمس اكرمك ، هذا كله فى الجملة الشرطية اذا لم يحمل خبرا لشيء بل جاءت مستعملة ابتداء .

**الفصل الثانى فيها** اذا وقعت خبر مبتدأ ولم تدخل عليها كان كقولك زيدان قام وقت فقد صار الشرط وما دخل عليه من الجملتين كله خبر كلام خبرا عن المبتدأ وهو زيد ومجموع ذلك هو الكلام المقصود هنا وهو يحتمل معنيين احدهما ان يكون المقصود كما كان قبل المبتدأ الا انه قصد الاهتمام بذكر زيد لانه الحاضر فى الذهن دون ما سواه او كغير ذلك من الاعراض وقصد بيان ما يتعلق به من ربط قيامك بقيامه وهو معنى آخر غير حاصل قبل دخول المبتدأ لكن المعنى الذى قصد هناك من الاخبار بالقيام عند القيام او بعده لم يختلفو كأنك قلت زيد انا قائم عند قيامه او بعده فلم يخرج عن معنى الجملة الشرطية المستقلة إلا فيما ذكرناه من الاهتمام . المعنى الثانى أن يكون المقصود الاخبار عن صفة زيد وحاله كقولك الشجاع إن قاتل كر والجبان إن قاتل فر والكريم إن سئل جادو البخيل إن سئل حاد ، وما أشبه ذلك فهذا لم يقصد فيه الا بيان صفة المبتدأ وتمريفة لاحصول الفعل فلا يدل على وجود الجزء ولا على وجود شرطه وإن دل بوضعه على وجود الجزء عند الشرط او بعده لكن هذا الكلام صحيح مع عدمها ، وصارت جملة الشرط والجزء فى هذا المثال كالمفرد كأنك قلت الشجاع هو السكار والجبان هو القار ، ويقرب من هذا معنى قوله تعالى ( إن الانسان خالق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا ) فمن المراد الاخبار عن صفة بالهلم المفسر بالجزع عند الشر والمنع عند الخير سواه وقعا أو لم يقعا ، اذا عرفت هذين المعنيين عرفت انقسام الشرطية اذا وقعت خبرا لمبتدأ الى ما يدل على وقوع شرطها أو جوابها وهو ما كان المقصود الاخبار بوقوع الفعل مقصودا فيقتضى وقوعه ولا يقتضى إثبات صفة للمبتدأ الآن بل إنما اتى للتوصل الى الاخبار بالفعل الذى

جعل في خبره وهو في الحقيقة خبر من جهة الصناعة فقط ولم يقتض تعريفاً للمبتدأ ولا وصفاً والى ما لا يدل على وقوع شرطها ولا جزائها وهو ما كان المقصود به تعريف المبتدأ ووصفه ، ومن هذا القبيل وان لم يتضمن شرطاً وجزاء قوله تعالى ( مثل الجنة التي وعد المتقون - الآية ) فالمقصود بالخبر هنا ذكر مثل الجنة وصفها لا الإخبار المجرد بما بعد ذلك . فقد ظهر أنه إذا كانت الجملة الشرطية مستقلة ابتدائية فلا بد من الحكم بحصول الخبر به ، وإذا كانت خبر مبتدأ احتمل ، وضابطها ما ذكرناه ان ذكرت صفة المبتدأ أو قصدت لم يكن الحكم بالخبر به مقصوداً ولا يقال إنه مضمون الجملة والا كان مقصوداً والقصد لذلك قد يعرف بسياق الكلام . هذا كله قبل دخول « كان » .

**( الفصل الثالث )** إذا جاءت خبر كان كقولك كان زيد إذا كان كذا فاعمل كذا ، وهو يتنوع كما يتنوع قبل دخول الى نوعين أحدهما ما يظهر بالوضع أو بالقرينة أنه خبر عن الصفة كقولك كان خاله إن لقي الفأ كسرهم وكان حاتم إن جاءه ألف طعمهم وكان الحكم في زمن الصحابة إذا نأى أحدكم الرسول قدم بين يدي نجواه صدقة . فهذا صحيح ولا دلالة على وجود الشرط ولا الجزاء ، وقد اختلف العلماء هل عمل بالصدقة بين يدي النجوى أو نسخت قبل العمل بها ، ويقرب من هذا النوع وان لم تكن فيه صيغة « كان » قوله تعالى ( إن الانسان خاق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا ) لأن « خاق » تدل على الماضي كما تدل عليه « كان » و « هلوعا » حال منه وما بعده تفسير له . ومن فوائد هذه الآية أيضا دخول « اذا » على المحتمل لأنها لو قولت بمنها دل على أن نسبة الامر إلى سواء ولو أتى موضعها بأن وكان في غير القرآن . ( النوع الثاني ) ما لا يظهر فيه ذلك أو يظهر فيه الاخبار عن الفعل ، ومن هذا النوع قوله تعالى ( إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله الا الله يستكبرون ) والاحاديث التي قدمناها ، فالذي أقوله ان هذا يدل على وقوع الشرط والجزاء وذلك لأن « كان » تدل على اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضي ومضمون الجملة هو الخبر به كما قدمناه ؛ وهما وقفة يسيرة وهي ان الخبر به قولك زيد قائم هو قائم أو القيام والخبر به في قولك كان زيد قائماً هل هو قائم أولاً يحتمل أن يقال به لأن أصله خبر مبتدأ قبل دخول الناسخ فيبقى على ما كان عليه مع زيادة دلالة « كان » على الماضي وكأنك قلت زيد قائم أمس الا ان « أمس » ظرف لقائم في هذا المثال و « كان » ليست ظرفاً لخبرها ويكون المعنى كأنك قلت



استقر أمس معنى زيد قائم ولم أقل استقر أمس أن زيداً قائم الآن، وليس ذلك هو المراد بل المراد استقر أمس انه قائم أمس فعدل الى قوله معنى زيد قائم لانه مضمون الجملة وهو نسبة القيام الثابت الى زيدوأيضافده هذا أحد الاحتمالين ولم أجد نقلاً يشهد له، ويحتمل وهو الممتنع بالنقل ان الخبر به هو كان مع الخبر والخبر عنه هو الاسم كـانك قلت زيد كان قائماً وهذا الاحتمال هو الذي يشهد له كلام النحاة فان سيبويه يقول ان خبرها انتصب لانه مشبه بالفعل والقراء يقول انتصب لانه مشبه بالحال فالكل امان متفقان على انه كالفصلة فلذلك لم أقل انه الخبر به بل الخبر به كان فعنى قولنا كان زيد قائماً الاختيار عن زيد بأنه مضى كونه قائماً وهو مضمون قولنا زيد قائم إلا انه قبل دخول كان حال وبعد دخولها ماض والاخبار بذلك الآن والخبر به هو الماضى، ويحتمل احتمالاً ثالثاً وهو أن قيام زيد هو الخبر عنه وكان هو الخبر به كأنك قلت قيام زيد مضى، وهذا الاحتمال من جهة المعنى قوى جداً ويشهد له قول سيبويه تقول كان عبد الله أخاك قائماً أردت ان تخبر عن الأخوة، ولقد اقمتم برهة أتعجب من قول سيبويه هذا وأقول كيف جعل الاخوة مخبراً عنها وانما هى مخبر بها حتى وقفت على هذا المعنى وازددت بصيرة بكلام سيبويه ويحق له ذلك فانه الكلام المحرر وهكذا ينبغي اذا ورد كلام من إمام تتأمل ونعلم انه لا بد تحته من حكمة، ولا ينفي هذا ما قاله من يشبهه بالمنعوت وما قاله القراء من تشبهه بالحال لأن ذاك من جهة الصنعة وهذا من جهة المعنى فقد بان معنى كان زيد قائماً، وعلى كل تقدير فقائم مثلاً لا بد له من زمان وهو زمان فكأنك قلت معنى قيام زيد وليس باق على دلالة على الحال حتى يكون المعنى مضى ان زيدا قائماً الآن لما سبق فلا تنوهم ذلك وكذا لا تنوهم ان المعنى جعل زمان كان كالمندرج فيه زيد قائم وان هذا معنى المضى فيه، هذا توهم باطل لأن النطاق حاصل الآن لاقبله، وكذا الكلام والاخبار ونحوه وإنا الماضى الخبر به وهو فائدة الخبر والمستفاد منه على ما تقدم بيانه، وقد تم الكلام على قولنا كان زيد قائماً وانحلت الوقفة اليسيرة التى قدمناها. هذه صورة من صور « كان » مقصودنا التدرج بها وبما بعدها الى المقصود. (الصورة الثانية) كان زيد يقوم بالفعل المضارع قبل دخول كان اما حقيقة فى الحال أو فى الاستقبال أو مشترك على الخلاف فيه، واما بعد دخول كان فعلى القول بأنه حقيقة فى الحال يكون المعنى الاخبار بمقارنة حدوث القيام على ما دل عليه

فعل المضارعة لزمان الماضي لان دلالة قولنا زيد يقوم على حال المتكلم انتقلت  
 بسكان الى الماضي ليس الامس بقاء فعل المضارعة على معناه كما ان اسم التماثل  
 انتقل الى الماضي مع بقاء دلالاته على معناه ، وأما على القول بالاشتراك أو انه  
 حقيقة في الاستقبال فالتدري أراه ان كان صارفة عن الاستقبال ومعنى أريد به .  
 معنى الاستقبال يصير كقولك كان زيد سيقوم ، وسيأتي الكلام عليه .  
 ( الصورة الثالثة ) إذا كان فعلا ماضياً فإن كان مقروناً بقدر جازم  
 وصحيح بلا خلاف فقولك زيد قد قام يدل على وقوع قيام في الماضي متوقع  
 فيها مضى محقق قريب فإذا قلت كان زيد قد قام فعناه الاخبار بمعنى معنى  
 قولنا زيد قد قام وذلك ان قولنا ان زيداً قد قام يقتضي أن المخاطب متوقع لذلك وإنك  
 حققت له وقوع ما هو متوقع له وقرنته منه وقولنا أن زيد قد قام يقتضي أن التوقع كان  
 في الماضي وليس مستمراً إلى الآن لدخول كان . ( فائدة ) وهل تقول ان القيام مقارن  
 لزمان كان أو متقدم عليه محافظة على دلالة الفعل الماضي ؟ كنت أظن الثاني  
 ولما رخصت تسمى بالأمانة المتقدمة ومما فيها كان الأقرب عندى الأول وإن لم  
 يكن مقروناً بقدر مثل قولك كان زيد قام فقد قيل انه قبيح ورد ذلك بقوله  
 تعالى ( ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل ) وغيره من الشواهد الكثيرة في  
 القرآن وغيره مما لا يحصى ثم ما معناه قيل أن معناه معنى زيد قام وكان تأكيدي  
 وكنت أظن أن معناها التقدم بزمانين محافظة على معنى ماضى في الفعلين كما اشرت  
 اليه فيما تقدم ، ثم توقفت فيه لما قدمت وفي « قد » ظهر معنى زائد وههنا  
 ان لم يثبت التقدم بزمانين لم يظهر زيادة معنى . ( الصورة الرابعة ) إذا دخل  
 على الفعل المضارع الدين كقولك كان زيد سيفعل كنت متوقفاً في صحة  
 هذا التركيب واميل الى أنه لا يجوز لما بين كان والسين من التناقض  
 وكتبت ذلك فيما تقدمت كتابته لا بنى فأرسل الى فيها كتبه قول سيبويه لو حرف كما  
 كان سيقع لوقوع غيره فتعجبت من غفلى عنه مع نطقى به طول الدهر  
 وجاء هذا الاراد كالجليل العظيم لانه كلام سيبويه وهو ما هو ولم استعضر  
 غيره مما يدل لجواز مريد سيفعل فهل تقول ان ذلك جائز قياساً على ما قال سيبويه  
 أولاً ؟ والأقرب لا وأنه يفصل فإن كان الفعل مطلقاً امتنع وإن كان مقيداً  
 بقيد لم يقع جاز ، وعليه ينطبق كلام سيبويه اما امتناع الأول فلان قولك كان  
 زيد سيقوم معناه الاخبار عن زيد بمعنى قيام منه مستقبل فإن أريد بالاستقبال  
 ما بعد زمان الاخبار تناقض ولكن ذلك لا يراد بدليل فانه لم يرد في المضارع

وامم القاعل حال الاخبار وان اريد بالاستقبال زمان كان مصيق امتنع ايضا لاستحالة أن يكون الشيء الواحد حاصلًا مستقبلًا وإن أريد استقباله عن أول أزمنة كان إلى زمان الأخبار في حالة يكون الزمان المذكور متسما فيصير المعنى الاخبار بمحصل القيام في ذلك الزمان فيخفى عنه قولك قام زيد فأى فائدة في سلوك هذه العبارة فلا فائدة وإن قيل الفائدة ما في السنين من التوقع فلنا كان يصحكتى عنها بقى فنقول قد قام زيد أو كان زيد قد قام . هذا أقصى ما ظهر لى في تعليل امتناع ذلك ، وبعضه أنه لم يسمع قط في شيء من الكلام قبله ، وأما جواز الثانى فلانه اذا لم يكن ذلك الشرط واقعا لم يكن الفعل واقعا وتجردت السنين للدلالة على التوقع فكانه اخبرنا به متوقع ، ولا شك ان للسنين ثلاثة <sup>(١)</sup> معان احدها الاخبار باستقبال الفعل ؛ والذى توقعه لى يقع جوابا لمن هو متوقع ، والثالث انه غير واقع الآن وذلك لازم من ضرورة استقبال وتوقعه والثانى والثالث حاصلان بلا شك في ذلك والاول حاصل على تقدير فحسن فلذلك جازت عبارة سيبويه في لو كان ادوات الشرط منها ما هو لما سيقع وقوع غيره مع رجحان الوقوع كذا أو عدم رجحانه ثالث ومنها ما هو واقعا لوقوع غيره كلما ومنها ما هو لما كان سيقع لوقوع غيره وهو فقولنا كان احتراز من اذا وإن والسنين احتراز من الذى عرف انه فى الماضى يقع لوقوع غيره بان وقع ذلك وتكرر وهو لما فى بعض احوالها ويقع احتراز من لما فى جميع احوالها ولوقوع غيره لانه الشرط الذى يقع المشروط لأجله . فلا جرم كانت عبارة سيبويه من اسد المياريات مخروطة على الفرض وهى في الحقيقة راجعة إلى ما جعل الخبر فيه عن صفة المبتدأ لأن قولنا لما كان سيقع لوقوع غيره مانكرة بمعنى شيء والا حسن أن تكون بمعنى أمر لتشمل الموجود والمعدوم وكان سيقع لوقوع غيره تعريف لذلك الشيء ووصف له لكن هنا شرط ولا جزاء . إذا عرفت هذه الصور الاربعة وقد جعلناها مقدمة للمقصود نرجع إلى المقصود ونقول اذا جعلت الجملة الشرطية خيرا لكان انقسم قسمين كما كان ينقسم قبل ذلك احدهما ما يقصد به الخبر عن صفة اسم كان مثل كان خالد أو الوزير اذا لقي ألفا كسرهم وحاتم اذا جاءه ألف قراهم وما اشبهه فهذا لا دلالة فيه على وجود شرط ولا جزاء لما سبق ، الثانى ما ليس كذلك كقولنا كان زيد اذا جاء معمر نزل عندي وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه

(١) في الأصل « ثلاث » وهو غلط جلى .

وسلم إذا اعتكف يدي رأسه « وقول حذيفة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك » ونحو ذلك يدل على وقوع الشرط والجزاء لأن معناه الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى مضمون الجملة ومضمون الجملة هو الجزاء المخبر به لما تقدم من التواعد فكان المعنى الاخبار بمضى الجزاء ويلزم من الجزاء مضي الشرط يصح بذلك ما ادعيت في أول وهلة من دلالة على وجود الجزاء مطابقة على وجود شرطه التزاماً ؛ وهكذا قولنا كان زيد إذا حدث صدق حيث لا نريد الاخبار بأن ذلك صفة وديده فأن المعنى الاخبار عنه بمضى صدقه في حديثه فالصدق مدلول عليه بالمطابقة والحديث مدلول عليه بالتزام . قال قلت : المعنى في كان زيد سيقوم وفي كان زيد إذا حدث صدق الاخبار عنه بأنه سيقوم وبأنه إذا حدث صدق فلا يلزم وقوعهما . قلت : قد اطلت ذلك فيما سبق من معاني الصور المتقدمة لا أنه لو كان معنى كان زيد سيقوم زيد ماضى انه سيقوم لم يلزم الماضى عن وقت الاخبار ويلزم مثله في كان فاعا وكان يقوم ولا قائل به فثبت انه ليس المعنى الاخبار بأنه سيقوم ولا بأنه إذا حدث صدق ولكن الاخبار بمضمون الجملة وهو حصول القيام منه في زمن مستقبل عن أول أزمنة كان إلى آخرها وكذلك حصول مضمون جملة الشرط والجزاء وهو المخبر به المحكوم به وهو الجزاء المترتب على الشرط ومن لازمه الشرط وإنما وقع الالتباس في هذا من جهة تقدير مدلول الجملة الشرطية كالمنطوق بها حالة السكون بمعنى أن القائل كان زيد إذا جاء أكرمه كأنه قال أمس إذا جاء زيد أكرمه ولو قال ذلك لم يلزم وجود المجيء ولا الأكرام ولو كان كذلك لم يتقيد بالزمن الماضى بل عم ما بعد كان من الأزمنة المستقبلية عنها وعن حالة الاخبار الآن وليس كذلك وإنما المخبر الآن حاكم نسبة الجزاء إلى الشرط مستندة إلى ماضى من الزمان فيجب أن يتنبه إلى أن<sup>(١)</sup> في كل قصة مثل قولنا قام زيد متلاً شبيهاً أحدهما حصول القيام من زيد والثاني حكمك بذلك والتقيد بالشرط والظرف وغيرها إنما هو للأول ، وكلاهما أعنى حصول القيام مع قيوده داخلان تحت الثاني الذى هو الحكم فالحكم وارد على المستفاد من الجملة بقيوده وشروطه وظروفه وسائر أحزاله ، وكان تدل على اقتران ذلك بالزمان الماضى وهو انتساب القيام إلى زيد لا النسبة التى هى فعل الحاكم . وإنما أوضحت ذلك لأن النسبة تارة يراد بها فعل الحاكم أعنى حكمه بذمونه

أو بلفظه ، وتارة يراد بها المعنى المحكوم به المطابق لذلك الفعل وهذا هو الذى يتقيد وهو الداخِل فى خبر كان .

﴿ جامعة بها تحتم الكلام ﴾ إذا قلت إن جيتنى اكرمتك مدلوله الاخبار با كرام مستقبل على تقدير محيى مستقبل ، فإذا قلت كان زيد إن جاءنى اكرمته فدلوله الاخبار با كرام ماض على تقدير محيى ماض اعنى الاخبار با كرام وقع على تقدير محيى وقع لأن هذا هو معنى الماضى فمضى قولنا كان زيد إن قدم اكرمته ان القدوم والا كرام مضياً كما يكون معنى قولنا قبل دخول كان انهما لم مضياً اذ لو لم تكن كذلك لكان ما دللت عليه كان من الماضى إما أن تكون للاخبار أو الربط وكل منهما حاصل الآن فلا يمكن وصفه وإما أن تكون للارتباط وهو أيضاً حاصل الآن بمقتضى كلام المتكلم ، وانما قلت بمقتضى كلام المتكلم لانه قد يربط المتكلم بين شيئين لا ارتباط بينهما فى نفس الامر ، وإما أن يكون الماضى كونه إن قدم اكرمته مثلاً فإن أريد بذلك نفس الارتباط فقد تقدم انه لا يجوز ، وإن أريد محيى آخر فلتنتبين ، وحاصله أن قولنا كان زيد ان قدم اكرمته يدل على معنى قطعاً فالماضى إما نفس الا كرام عند القدوم وإما النعى فكذلك وإما الارتباط بينهما وإما الربط وإما الاخبار وإما الظهور الشكل باطل الأ الأول ، أما الثانى فإلا الكلام فيما اذا لم يكن هو المراد لان التهيؤ للشيء غير الشيء وظاهر السلام أن الماضى نفس نفس الشيء فلا يحمل على غيره الأ بقرينة ، وأما الثالث والرابع والخامس فلانها لا توصف بالماضى قطعاً ، وأما السادس فلانه نفس اللفظ وليس السلام فيه وأيضاً هو حاصل وغير النسبة مفقود ومن ادعاه فعلية بيانه ثم بيان ارادته . فهذا الحاصل يسكنى فى بيان المسألة وتزيده ايضاحاً فنقول : قولنا يكون كذا عند كذا إخبار بماض عندماض فهو خبر إن فى الحقيقة لانه خبر مقيد والمقيد فى ضمنه المطلق فقولنا اذا اعتكف يدنى « اخبار باداءه مستقبل عند اعتكاف مستقبل فقولنا كان اذا اعتكف يدنى اخبار باداءه ماض عند اعتكاف ماض فإن أردت كان البيان فالبيان غير نفس الاداء وغير نفس الاعتكاف فلا بد من ارادته من دليل ، وإنما وقع الالتباس فى هذا من جهة أن كل قضية للنسبة فيها طرفان احدهما من جانب المتكلم وهو حكمه وهذا ليس معلقاً ولا هو المراد بمضمون الجملة ولا يوصف باستقبال ولا مضى ، والثانى ما اقتضته تلك النسبة من ثبوت الاداء عند الاعتكاف وهذا هو مضمون الجملة وهو الذى يوصف بالاستقبال والماضى

والتعليق وهو الذى إقتضت كان مضيه والله أعلم .

القسم الثانى ﴿ في الشر في بعض كلام الولد إبقاء الله ونفع به وبارك في صرحه في خبر كان قد يكون مستقبلا عن زمن السكون ممنوع لما قدمته ، ولو صح ذلك على الإطلاق لصح أن تقول كان زيد يوم الجمعة يقوم يوم السبت المتأخر عن الجمعة وكان أمس قائماً اليوم وما أشبه ذلك ولا شك أن ذلك لا يجوز ويكاد الطبع ينسب عنه . قوله وقد يقال أن بينهما ترتبا ، هذا الاحتمال في كان زيد قائماً لوجه له ولا مقتضى من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى . قوله وقد يكون الوقت الذى دلت عليه كان منفصلاً عن الوقت الذى وقع فيه الفعل الذى تضمنه الخبر ممنوع ويسند المنع ماسبق وعندى أنه لا يكون الا مقارناً لاماضيا ولا مستقبلا فان جاء مظاهره خلاف ذلك يؤول على معنى ثبوت ذلك له والثبوت مقارن لا متقدم ولا متأخر . قوله في نفس القيام والاتصاف به أقول أما تأثيرهما فصحيح وأما انسكك احدهما عن الآخر فان أريد في الدهن فصحيح وإن أريد في الخارج فمنوع . قوله في كان زيد قائماً أو يقوم في المستقبل ممنوع لما سبق . قوله كان زيد أمس قام أول أمس أنا ممنوع صحة هذا التركيب ومن ادعاء فليات بشاهد له من لسان العرب وحيشد يكون قابلاً للتركيب . قوله إن قلنا المعنى المعلول لوجه البناء على ذلك الخلاف فانه ليس هنا علة ولا معلول بل خبر وخبر عنه . قوله في الفعل المضارع يراد به الاستقبال تسمت الإشارة الى منع ذلك . قوله فما اذا قال كان زيد اذا حدث صدق هو مبنى على ماسبق والمنع عائد فيه . قوله فان قيل ما المانع من أن يسكون المراد من قولك كان زيد اذا حدث صدق أنه كان أمس ثبت أنه صدق أول أمس صدقاً ناشئاً عن الحديث . أقول هذا كلام عجيب كيف يتخيل هذا وكيف يقدر جزاء الشرط المستقبل ماضياً عن زمان كان بالجملة المتقدمة أو المقارنة لزمان الشرط . قوله في قول عائشة رضى الله عنها فأقرع بيننا رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاه . انها جعلت الكونية ثابتة له قبل إقراعه بينهما في هذه الغزوة . والاقراع معطوف بالقاء المتضمنة للترتيب في عطف الجمل كثيراً وفي غير الجمل دائماً . أقول أما كونها جعلت الكونية ثابتة له قبل إقراعه فمنوع لما تقدم فمن تأمل ما تقدم عرف أن الكونية المذكورة لا تتحقق الا بالاقراع ؛ وكون القاء مقتضية للترتيب صحيح لكنه لا يشترط الترتيب الزماني بل يسكنى الترتيب العقلي ، وذلك حاصل بطريقتين اما أن تجعل القاء سببية لأن كونه اذا أراد

سفرًا أقرع سبب لافراعه في تلك الغزوة والسبب مترتب على السبب عقلا ،  
وامان نعمل الفاء تفسيرية عند من يراه لأن هذا الاقراع مفسر لما اقتضته تلك  
الكونية ، واما طريق ثالث وهو أن تلك الكونية اقتضت اقراعا مطلقا وهذا  
اقراع مقيد ، وبين المقيد والمطلق ترتيب عقلي وهو قريب مما قاله النحاة في ترتيب  
المفصل على المجمل والفرق في العطف بالتاء بين الجمل وغيره ما يبيد الحق اقتصارها  
للترتيب في الجميع . قوله والتقدير كان قبل أن يقرع بينهم يقرع عند ارادة  
الغزو و ارادة الغزو أمر مستقبل عن وقت الكون . أقول هذا التقدير ممنوع  
كما يمنع أن يقرل أول أمس يقوم أمس . قوله في قول كعب \* وكان اذا سر  
استنار وجهه \* أن حمله على الاستنارة في ذلك الوقت أحسن ممنوع  
بل المراد الحالة الدائمة ، واعرابه وكان جملة حالية ممنوع بل هي معترضة .  
قوله أنه صح أن زمن الكون أوسع من زمن الفعل الذي تضمنه الخبر ممنوع بل  
الحق أنهما سواء . قوله يعني الأمر بجملة الزاوي ايقاع الجدل بمن هو متلبس بالثنا  
كأنه سبق فلم وتصحيح العبارة أن يقال يحجب الجدل على من أو الأمر بإيقاع  
الجلد . قوله فايقاعه على من لم يكن أو من زنى وقوع هو المجاز ليس بمجيد لأن  
المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه والايقاع ليس بحقيقة ولا مجاز ، وما  
قصده الولد من المبنى صحيح ولكن العبارة لم توف بمقصوده . قوله: وغرضنا  
من هذا كله أن خبر كان مستقبل عن زمن الكون لم يحصل له هذا الغرض ولا  
هو محتاج اليه ففرضه في أصل البحث حاصل بقوله . قوله واذا ثبت كونه  
مستقبلا عن الكون فهل يشترط أن يكون ماضيا عن وقت الاخبار أو لا وهذا  
محل النزاع . أقول النزاع في ذلك لاوجه له ولو قبل ذلك النزاع لقبول قولنا كان  
زيد قائما النزاع في أنه قائم فيما مضى أو الآن وكذلك كان زيد يقوم وهذا لا يقوله  
أحد ولا تنازع فيه . قوله ما قاله سيبويه لله دوه كيف انتزعه وعجب لي كيف  
غفلت عنه . قوله في تفسيره لو حرف لشيء اصاب في تقديره مانسكرة ولم يجعلها  
موصولة ولكن لو قال الأمر لكان أحسن من قوله لشيء لما قدمنا فإن الأمر  
يشمل الموجود والمعدوم والشيء لا يصدق الا على الموجود على رأي أهل السنة ،  
نعم النحاة يطلقونه عليهما فالولد معذور في ذلك . قوله والمحكوم عليه بذلك  
هو قيام عمرو من قولك لو قام زيد لقام عمرو ولا أسامحه في هذا الكلام  
فإن قدره أعلى من ذلك لأن قيام عمرو محكوم به لا محكوم عليه وعمرو محكوم  
عليه . قوله فقيام عمرو كان سيقع لو وقع غيره وليس بواقع قبل وقت الاخبار

ضرورة انه محتج صحيح . قوله على رأى سيبويه لاحاجة اليه فان الامتناع متفق عليه لا يختص بسيبويه على أن سيبويه لم يذكر الامتناع فكيف يقال رأيه . قوله انه كان زيد سيقوم مرادف لقول سيبويه كان سيقم لوقوع غيره ممنوع وقد تقدم الفرق بينهما بالاطلاق والتقييد فان التقييد فيه دل على الامتناع والاطلاق يضاذه . قوله ان استواءهما قطعى ينبغى أن ينصف من نفسه ويتأمل ما ذكرناه فى الصيغ الثلاثة . قولنا كان سيقم لوقوع غيره وقوله كان زيد سيقوم . وقولنا كان زيد اذا قام يقوم ثم ينظر هل تشعر دعواه القطع باستوائها أولا وحينئذ تتسكلم معه . قوله : وقد صرح الولد فصح الله فى مدته بعدم جواز كان زيد سيقوم وكلام سيبويه هذا صريح فى جوازه أقول ليس كلام سيبويه صريحا ولا كناية فيه ولا توارداً على محل واحد فبايها الولد التفاضل أين قولك هنا أنه صريح فيه من قولك فيما مضى انه مرادف له والمرادف غير مرادفه فكيف هو صريح فيه فما امرع ما ينسى الناس الا ان يستنبرأ أن المترادفين متقرر فى المعنى وان تغايرا فى اللفظ والصراحة راجعة الى المعنى دون اللفظ وحينئذ أمنعك الاتفاق فى المعنى وسند المنع ماسبق . قوله لو لم يصح كان زيد اذا حدث صدق فى وقت لم يقع الحديث فيه لما صح كان زيد اذا حدث صدق هذه الملازمة ممنوعة . قوله فى تنائها ان « لو » و « اذا » كل منهما للشرط . أقول تسمية « لو » حرف شرط فيه تجوز لان حقيقة الشرط لما يستقبل لانه فى اللغة العلامة والعلامة إنما تكون للمستقبل وإنما هى ثلاثة أنواع من الكلمات إحداها ما دل على امتناع الماضى لامتناع غيره فى الماضى وهى لو ، والثانية ما دل على وجود شيء فى الماضى لوجود شيء فيه وهى لما ، والثالثة ما يدل على وجود مستقبل لوجود مستقبل آخر وهى إن واذا وما فى معناها . قوله فى الفعلين الواقعيين بعد اذا فى المطابقة والالتزام صحيح ، وقوله فى الفعلين الواقعيين بعد لو إن وقوعهما بعد لو يدل على أنهما لم يقما فى الماضى مطابقة لأن لو موضوعه للامتناع . أقول لو كان كذلك لكان « لو لم يخف الله لم يعصه » دالا على المعصية وليس كذلك فلو إنما وضعت دالة على امتناع ما يليها وانه مستلزم لها فلا دالة له على امتناع الثانى وانما يأخذ امتناعه من انتفاء الاول المدلول عليه بل وويلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب مالم يخلفه سبب آخر كما فى قوله « لو لم يخف الله لم يعصه » فعلم أن دلالتها على انتفاء الثانى ليس بالمطابقة بل ولا بالالتزام الا بواسطة مقدمة اخرى وهى



الأصل عدم ماسواه ، وهذه السببية تستفاد من لام التعليل التي في قول سيبويه .  
وقوله ، وذلك على انهما ان وقع احدهما في المستقبل وقع الآخر ممنوع فقد تقول  
لو جئني أمس اكرمتك ولا يلزم من ذاك اكرامه اذا جاء في المستقبل ، وقوله  
في تعليل ذلك لانها تدل على استلزام الثبوت للثبوت ان اراد في الماضي وإن  
الاول يدل بثبوته ثبوت الثاني فذلك صحيح بالمطابقة بالاستلزام كما يدل عليه  
كلام سيبويه وغيره ، وذلك لا يفيد الولد فيما يقصده ، وإن أراد في المستقبل  
فممنوع إذ لا يلزم من الامتناع للامتناع في الماضي الثبوت للثبوت في المستقبل  
لأنك تقول « لو جئني أمس اكرمتك » وقد يجيء في المستقبل ولا يلزمه  
لغوات المستقبل لذلك ، وقياس الثبوت في المستقبل على الامتناع في الماضي  
ليس بصحيح ولو صح لزم عكسه في اذا ونحوه بأن يقال اذا دل قولنا « اذا  
جئني أكرمتك » على ثبوت الاكرام عند المجيء في المستقبل يدل على  
استلزام عدم المجيء لعدم الاكرام في الماضي ، وهذا لا يقوله أحد . قوله بعد  
أن قرر بزعمه أن لواها دلالتان فاذا دخات عليها « كان » اقتضت معنى الدالتين  
احدهما عدم الوقوع في الماضي والثانية الوقوع في المستقبل فينحل إلى كان زيد  
لم يقع منه صدق لعدم وقوع الحديث وإن وقع حديث وقع صدق ، ثم يستحيل  
وقوع الاستقبالية في الماضي لانه يلزم التاء دلالة لو بالمطابقة . هذا كله بناء  
على ما قرره من الدالتين وهو فاسد . قوله وإن انكر منكراً جواز « كان زيدو  
حدث كذب » فليتنظر كلام العرب نجد منه شيئاً كثيراً نحن لا ننكره ولكننا  
ننكر ما ادعاه من الدالتين ومعنى قولنا « كان زيد لو حدث كذب » انه اقترن  
بالماضي عدم حديثه وأن حديثه مستلزم لكذبه . قوله في قول الشاعر :

. وكنت اذا ارسلت طرفك رائداً  
لقلبك يوماً أتميتك المناظر

انه ليس مراده انه كان قد أرسل طرفه الى شيء فاتمه . أقول صحيح أنه ليس  
مراده الاخبار فهذه القضية الجزئية فقط بل مراده الحالة الدائمة ، والمثال الذي  
قاله الولد فعل ماض في مساق الاثبات لا يدل الا على مرة واحدة ، والقضية  
الشرطية التي في البيت تدل على الحالة الدائمة . قوله بل اثبت عليه انه كان من شأنه  
أنه لو وقع ذاك لوقع هذا . أقول الاثبات بل لا يجوز هنا لأنها تدل على الامتناع  
وهو ضد مقصود الشارع . وقوله كان من شأنه انه أراد انه إخبار عن صفته  
كما قدمناه في قولنا « كان خالد إن لقي ألفاً كسرهم » فليس فيه مخالفة لما أقوله  
لكني أقول إن ذلك ليس مراد الشاعر بل مراده ثبوت هذه الحالة له وتحققها

ولذلك أتى إذاً فإن كان إذا جاءت الجملة الشرطية خبراً لها فإن كان ذلك الشرط معلوم الوقوع أو راجعه يؤتى فيه إذا وإن لم يكن كذلك يؤتى فيه بأن . قوله وما تحقق ذلك قوله في البيت لأول يوماً أي وقت كان من الأيام المستقبلات ولو كان المراد حكاية حال ماضية لم يكن لقوله يوماً فائدة ويصير كقولك قام زيد يوماً من الأيام فإنه لا فائدة لهذا الطرف إلا قصد شيء خاص إما الإيهام على السامع أو غير ذلك . أقول فائدة التوسعة والتعميم يعني أي يوم كان وهو من الأيام المستقبلات عن أول أربعة كان وهي ماضية عن وقت الأخبار لا تنافي أنها حكاية حال ماضية ولا تناوؤ قولك قام زيد يوماً لعدم العموم فيه بخلاف البيت فإن العموم فيه مستفاد من الشرط فإن الشرط من جملة مقتضيات العموم؛ وقد قال الأصوليون : أن النكرة إذا وردت في سياق الشرط كانت للعموم بخلافها في الإثبات . قوله في قول الشاعر :

فنى كان يذنيه الغنى من صدique إذا ما هو استغنى ويبعده الفقر  
أقول لابد من أحد أمرين إما أن يكون ذلك إخباراً عن عزة النفس كما قاله فيخرج مما نحن فيه ويرجع إلى القسم الذي سلطنا عدم دلالة ، وإما أن يكون هذا الشخص المدحوص حصل له هاتان الحالتان وجرب <sup>(١)</sup> فيهما فعرف منه ذلك . قوله في قول الشاعر \* وكنت امرأ لا أسمع الدهر سبة \* فمضى كنت لو سمعت ممنوع لأن « لو » تدل على الامتناع وليس في كلام الشاعر ما يقتضي الامتناع ، ولو سلم أنه لا يقتضي الثبوت فتفسيره بلو تحمیل لكلامه مالم يحتمله . وقوله إن من المعلوم أنه لم يرد أنه سمع سبة قد تقدم جواب مثله فإن سمع سبة لا عموم فيه لوقوع النكرة في الإثبات . وقوله « لا أسمع الدهر سبة » فيه عموم لأن النكرة في سياق النفي فأين هذا من هذا . وقوله أربعة على نفسه بأنه قد يسب هيبات بمدح حال العرب في حماسهم وأنهم <sup>(٢)</sup> وتحدثهم بمقابلة الذنب اليسير بالانتقام الكثير وهل يبقى لتلك السبة وقع في حيث ما حصل من كشف غطاها بالقتل والقتل وإن قيل أنه خبر عن الصفة وقامت قرينة على ذلك خرج مما نحن فيه إلى ما سلناه . قوله في حديث عروة بن مسعود إلى آخره أقول الظاهر أنه شاهده صلى الله عليه وسلم ترضاً وليس في القضية ما يبعد ذلك : وعلى تقدير التسليم ليس في قوله رأيت ما يدل على وقوع معنى الجملة في ذلك الزمان (١) في الأصل « وحرث » . (٢) في القاموس : انف كفرح أنفاؤة محركتين .

بل هي صفة محضة للنبي صلى الله عليه وسلم استفادها مما رآه ذلك الوقت بخلاف كان فأنها دلت على اقتران مضمون خبرها بالزمان الماضي ونحن لا ندعي في مثل قولنا « رأيت رجلا اذا حدث صدق » أن الحديث والصدق حاصلان في زمان الزمنية بل أن هذه صفة المرئي . قوله في الصنم اذا عطش نزل فشرب ما المانع أن يكون قد عمل في ذلك الصنم ما يقضي صورة فراغ الماء من جوفه وانتقاله من مكانه الى أسفل وشربه ، وما الداعي الى تفسير ذلك بلو . قوله كقوله \* على لاحب لا يهتدي بمناره \* لم تظهر له هذه النسبة . قوله فقد حصل من مجموع هذه الأدلة دليل واضح على ما قلناه وان كان زيد اذا حدث صدق لا يدل على معنى الحديث والصدق بل على معنى مدلول الخبر وهو التنبؤ والجزاء المقيد . أقول اما حصول الدليل الواضح على ما قلناه فمنوع واما قوله بل على مضي مدلول الخبر فنحن لا ندعي غير ذلك . وأما قوله وهو النسبة والجزء المقيد فهو صريح فيما أقوله إلا أن يريد بالنسبة فعل انك لم فقد نبهنا فيما سبق على بطلانه . قوله ان « كان » لا تدل على الانقطاع على المشهور هو الذي قاله ابن مالك وهو الحق لأن مدلولها اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضي وذلك أعم من الانقطاع وعدمه ، ولكن الشيخ ابا حيان قال ان الصحيح المشهور عندنا انها تدل على الانقطاع . قوله اذا قلنا لا تدل على الانقطاع فعني كان زيد اذا حدث صدق أن الحديث والصدق سيقمان في أحد الأزمنة التي أولها وقت الكون وآخرها مآلها نهاية له . أقول هذا باطل لأنه اذا لم يقع الحديث والصدق في الماضي أصلا بل كان يتوقع وقوعه بعد الاخبار كيف يقال كان اذا حدث صدق ، وأي فائدة في كان حينئذ . قوله وان قلنا ان كان تقتضي الانقطاع دلت على الوقوع في أحد أزمنة أولها وقت الكون وآخرها قبيل الاخبار عليه اعتراضات أحدها قوله وقت الكون اذا لم يقيد متمم الى وقت الاخبار فكان ينبغي أن يقول ابتداء وقت الكون ، والثاني قوله قبيل الاخبار ولم قل قبيل وإنما آخرها وقت الاخبار لاقبله ، والثالث قوله أحد أزمنة فهو إما لا يحتمل الاستغراق وهي محتملة . فان قلت : كيف تقول أنت اذا قلت أنا تقتضي الانقطاع أولا تقتضيه . قلت إن قلنا تقتضيه فيقتضي انه لم يبق له بعد الاخبار هذه الحالة وهي الصدق في الحديث إما باعتباره الكذب بعد الصدق وإما بمحصوله منه في بعض الأحيان بخلاف ما كان وإما بالهتدي أو بالهتدي ونحوه فينتهي الصدق لانتفاء الحديث ، واذا قلنا لا تقتضي الانقطاع فقد تكون تلك الحالة مستمرة . قوله إن دعوى

في المطابقة والالتزام محتاج إلى دليل وقد تقدم ذكر الدليل في هذا التصنيف الذي وصل إليه . قوله فيما يتبادر الذهن وتقسيمه في غاية الحسن فله درهم ونعم الباطل حقه أن يرمى على السكبان . قوله في دعواي أن الجملة الاستقبالية إذا وقعت خبراً لسكان انقلبت ماضية ما الدليل على ذلك وإن كان الإنسان يمجده من نفسه فلا بد من دليل . أقول ليس عندي إلا ما قدمته وأرتياض وذوق . قوله في قولي لو قلنا إن كان إنما تدل على إرباط مطلق وقوع بمطلق وقوع لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل بدونها بل له معنى وهو إمكان أن يكون وقع في الماضي عن الاخبار لانا لا نمنع أن يكون وقع بل نقول بمحتمل انه إلى الآن لم يقع . أقول بارك قد فيك أنا قلت : لو قلنا إن كان إنما تدل بصيغة الحاضر وحيداً إمكان أن يكون وقع في الماضي لم يكن قبل دخولها وهي ما دلت عليه صيغة الحاضر فنأين يؤخذ الإمكان ولم يحدد بعدها ولم يكن قبلها فن اقتضت الانقلاب إلى المضي فيكون كله ماضياً والافيكون كله مستقبلاً كما لو لم تدخل ، ثم يلزمك في قولنا كان زيد قائماً وكان زيد يقوم أن يجوز كون القيام في الماضي أو في وقت الاخبار وهذا لا يقوله أحد . قوله في معنى كان زيد سيقوم إيراده على إطلاق حق والرجوع للحق أحق وإنني قد ذكرت التفصيل فيه فإذا صح كلامي السابق المطلق عن الاعتراض ، وأما أن التناقض الذي بين السين وكان مثله بين كان وإذا لا - تتوأهما في التخليص للاستقبال فقد يقال إن إذا اقتضائهما الاستقبال فرع مما وضعت له من الطريقة والشرطية بخلاف السين فإنها صريحة فيه لم توضع لغيره . قوله في طلب الفرق بين إذا وإن جوابه بنحو ما تقدم فإن إذا قد تجرد للوقت وثأى بمعنى إذ في بعض المواضع وإن بخلافه . قوله في القوة والفعل . أقول وضع اللفظ يقتضي الاخبار بالفعل وهو غير الشأن والصيغة فارادتهما لا بد لها من دليل . قوله على أنني موافق على جميع ما ذكره الوداني تصنيفه وما يقبل الذهن غيره ولكن أين الدليل على صحته ما أحسن هذا الأدب بارك الله فيه سلك ما يجب عليه من الأدب بأخباره عن الموافقة باللفظ واكد بقوله الجميع وبالغ بقوله أنه ما يقبل الذهن غيره ثم قال ما اقتضاه له العلم من طلب الدليل على الصحة والامتنع من أن يكون هو وهل مخالفة أكثر من هذا فأحسن بها مخالفة في موافقة . قوله :

فإن كان فيها ما يروق فإنما يسوق العلى للنفس طيب نجار

وإن تكن الأخرى فلا غرو أنني كقطرة عين للبحار تجاري<sup>(١)</sup>

(١) في الأصل « بحاري » والتصويب من السياق .

فأسبل عليها ستر معروفك الذي سترت به قدماً على عواري  
 جوابه: أبا<sup>(١)</sup> حامدوا في كلامك كله يروق ومامنا لديه مجاري  
 وانك أنت البحر تميز ساجماً أو الغيث منهل بكل غرار  
 وكم لك من فكر عويس وحكمة غدوت بها للافدمين تبارى  
 ونحن فأولى بالذي قلت قطرة من الدين جاءت للبحار مجاري  
 قوله انه كتبها في بعض نهار الخميس الثاني من ربيع الآخر . اعينه بالله الواحد  
 الاحد من شر العين وأقول ماشاء الله لافوة الا بالله اللهم صل على سيدنا محمد  
 وعلى آل محمد وسلم اللهم بارك فيه هذه تسعة عشر وصلا لو كتبها الانسان في  
 شهر لاجاد . وقد انتهى ما ينسبون كتابته على كلام الولد الذي هو أعظم من  
 الوالد ويخضع له المقر والجاهد امتننى الله بحياته وزاد في حسناته بمنه وكرمه  
 بمحمد وآله . كتبت هذا الجواب الاخير في بعض يوم الاحد وليلة الاثنين  
 السابع والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعماية بمزلقنا  
 بالهشة بظاهر دمشق حرس . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله  
 وصحبه وسلم تسليماً كثيراً الى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل .

### ❦ كتاب الحج ❦

قال الشيخ الامام رحمه الله : رسالة الى اهل مكة شرفها الله لما حصل لعلمائها  
 من الاختلاف في الآفاق اذا وصل الى مكة قبل أشهر الحج معتمراً ثم قرن هل  
 يجب عليه دم القران مع دم التمتع اولا يجب لإلادم واحد؟ وها أنا ابين الحكم  
 وما يتعلق بذلك ولو لا ما بلغني من الاختلاف فيها لم أتعرض لها فاني لست عند  
 نفسي من هذا القبيل لاسيما مع علماء مكة فانهم سادتنا وشيوخنا ؛ وأعلم  
 بالمناصك وغيرها منا ، واللائق بمثل الأدب معهم والاستفادة منهم فان وقعت  
 منهم موقفا وحصل منها فائدة فلا غرو ان يكون عند المعضول في أحوال المسائل  
 شيء ليس عند المفاضل ؛ وإن لم تصادف قبولا فهم أهل الصنف عن جنابة مرسلها ،  
 والله السعول أن يجعلنا من العلماء المتقين المخلصين الفائزين وان يحشرنا في زمرة  
 سيد المرسلين عنه وكرمه فأقول : ان الآفاق اذا وصل إلى مكة قبل أشهر الحج  
 معتمراً وفرغ من عمرته ثم إعتمر من أذى الحل وحج من سنته على صورة  
 التمتع أو قادراً وجب عليه دم التمتع أو القران اذا لم يكن توطن في مكة ولا  
 فيما دون مسافة القصر ؛ واذا اعتمر الآفاق في أشهر الحج وهو على مسافة القصر

(١) في الاصل « أنا » وهو خطأ ظاهر .

من مكة أو من الحرم ودخل مكة ففرغ من عمرته ثم قرن منها في سنته فلا يجب عليه إلا دم واحد للتمتع ولا شيء يشيب قرانه من مكة . وبيان هذه المسائل بقواعد : (القاعدة الأولى) أن من يسكن من حاضري المسجد الحرام يجب عليه دم التمتع بالاجماع وهو دم جبر عندنا ، وعند أبي حنيفة أنه دم نسك ويجب عليه دم القران إذا قرن عند جمهور العلماء ، وروى عن ابن مسعود وابن عمر وخالف في ذلك طاووس وداود فقالا لادم على القارن ، وفي حقيقة هذا الدم هل هو جبر أو نسك وجهان لأصحابنا والصحيح المشهور أنه جبر ولم أر من صرح بجبر بأن الخلاف في دم التمتع ، ومن كان من حاضري المسجد الحرام لا يجب عليه دم التمتع ولا دم القران ، وحكى الحنابلة من أصحابنا وجهاً أن عليه دم القران ، قال الرافعي ويشبه أن يكون هذا الخلاف مبنياً على الوجهين في أن دم القران دم جبر أو نسك والمشهور الأول فلا جرم لم يجب على الحاضر ؛ وعند أبي حنيفة لا يشرع للمكي تمتع ولا قران فان تمتع أو قرن فعليه دم للإساءة وينبئ البحث معه على ما يعود إليه اسم الإشارة في قوله تعالى ( ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ) فليس له تمتع فاذا تمتع فقد أساء وعليه دم ، ومن أحرم منهم بالنسكين ان نقصت عمرته بأن أحرم بالحج بعد ما فعل طراًفاً من شواطئ العمرة أو نقص حججه في قول أبي حنيفة وان نقصت عمرته في قول أبي يوسف ومحمد بأن أحرم بعد ما أتى بأكثر الطواف مضى فيها وثمه دم جبران . هذا تفصيل مذهبه في التمتع والقران لأهل مكة ، وأما عندنا فالتمتع والقران مشروران لأهل مكة كما نفيهم ولسكن لادم عليهم فيها لآلة الكريمة ، ونحمل اسم الإشارة عائداً الى آخر الشرط وهو قوله تعالى (فاستيسر من الهدى) . ( القاعدة الثانية ) في تفسير الحاضر المراد بالآية حكى عن ابن المنذر عن الشافعي قولاً قديماً انه من كان أهله دون الميقات ، ورأيت في الأملاء ما يحتمل ذلك فان أريد بذلك أن كل من كان دون الميقات بعدت أو قربت فهو من الحاضرين فهذا غريب في النقل عن الشافعي لكنه مذهب أبي حنيفة ؛ ورده الأصحاب بأنه يوجب أن يكون القريب من ذي الحليفة ومسيرتها عشرة أيام حاضراً والذي في علم ومسيرتها يومان ليس بحاضر ، وان أريد به ان من كان دون مسافة القصر فهذا صحيح ويوافق ما هو المشهور عن الشافعي ، وفي اعتبار هذه المسافة من الحرم أو من مكة وجهان أصحهما الأول وهو الذي ذكره العراقيون ومال إليه الرافعي في الشرح وصححه النووي والثاني صححه الرافعي

في الحرر وإنما اعتبرنا هنا المسافة من الحرم على الصحيح في طواف الوداع من مكة على الصحيح لأن طواف الوداع للبيت مناسب اعتباراً مكة ، وهنا الآية الكريمة ناصة على المسجد الحرام والمراد منه كما هو غالب استعمال القرآن وكان ابتداء المسافة منه وإنما ألحقنا من في المسافة بمن في الحرم لأن من قرب من الشيء كان حاضراً إياه قال الله تعالى ( وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ) قال المفسرون هي ابلة ومعلوم أنها ليست في البحر وإنما هي مقارنة له ، وقد يرد على هذا شيئين أحدهما أن من تمتع في هذه المسافة فقد ربح أحد الصغيرين وإن كان من الحاضرين . وأجاب القاضي أبو الطيب عن هذا بأن من كان من بعض اقترى القرية من مكة لم يترفعه ترفعها له تأثير بأحرامه بالحلج من مكة لا برجوعه إلى قرية لامشقة عليه فيه والقريب في رجوعه إلى الميقات مشقة وترفعه له تأثير ، الثاني أن من كان دون مسافة القصر خارجاً عن الحرم وأراد النسك لا يحل له أن يجاوز موضعه إلا محرماً ولو أعطى حكم المقيم لجاز له المجاورة والاحرام من مكة . وجوابه أنه لا يترحم أن يكون الحرم من كل وجه ، ونقل القاضي أبو الطيب عن ابن عباس وسعيد ابن جبير أن حاضري المسجد الحرام أهل الحرم : ومذهب مالك أنهم أهل مكة وأهل ذي طوى قال القاضي أبو الطيب وهو يوافق قول ابن عباس وسعيد ابن جبير لأنه ليس في الحرم غير مكة قرية عامرة غير ذي طوى ؛ وأغرب ابن التلمساني فقال إن الغزالي حكى وجهاً أن حاضري المسجد الحرام أهل الحرم خاصة وهذا الوجه لم أده في كلام الغزالي ولا في كلام غيره فلنعرض عنه وتكلم على المشهور وهو اعتبار مسافة القصر والشرط أن يكون دونها فمن كان في مسافة القصر تخلفه حكم من فوقها ؛ هكذا صرح به الأصحاب واقتضاه كلام الشافعي في الاملاء ، وبعبارة الحرر موهمة خلاف ذلك وليس بصحيح . ( القاعدة الثالثة ) وعليها مدار البحث في هذه المسألة أن الحضور هل يعتبر فيه الاستيطان أو الإقامة أو مجرد السكن هناك ؟ الذي دل عليه كلام الشافعي وجهه الأصحاب أن المعتبر في اسم الحاضر الاستيطان : قال الشافعي في الاملاء من كان من أهل مكة فسكن غيرها ثم تمتع فعليه ما على المتمتع والسكن الثقة بالبدن والاجمع على إيطان البلاد والانتطاع إليها لاحد لذلك إلا ذلك قل أو كثر . هذه عبارة الشافعي . وقال القاضي الحسين : صاحب التهذيب : العبارة فيه بالاستيطان والسكنى دون المنشأ والمولد ، وقال الروياني في البحر : لوزال مقام مكى في بلد

ولم ير معه ان يتخذه وطناً لم يسكن عليه دم المتعة لأنه لم يخرج عن كونه مكياً .  
وقال البغوى في التهذيب : لو أن مكياً خرج الى الكوفة تاجراً فلما عاد من  
المقات محرمًا بعمره فهو من الحاضرين . وقال النووي : لو خرج المكى  
الى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة في أشهر الحج ثم رجع من  
عامه لم يلزمه عندنا دم بلا خلاف . وهذا الذى نقله الشيخ محي الدين عندنا  
نقله ابن المنذر عن مالك وأحمد ثم قال وهذا على مذهب الشافعى . وقال طائوس :  
يلزمه الدم . فهذه النقول كلها صحيحة في اعتبار الاستيطان ، وهذا نقل الشافعى  
والاصحاب في مسائل منها لو كان له مسكنان قريب وبعيد كان مقامه باحدهما  
اكثر فالحكم له وان استويا وكان أهله وماله في أحدهما دائماً أو اكثر فالحكم  
له فان استويا في ذلك وكان عزمه الرجوع الى أحدهما فالحكم له فان لم يكن له  
عزم فالحكم للذى خرج منه . هذه عبارة الماوردى والبغوى وعبارة المتولى  
فالاختار بالعبور على المقات ، وعبارة ثالثة حكاهما الروبانى ان الاعتبار بموضع  
احرامه ، وهذه العبارات بمعنى واحد والمراد أن الحكم للذى خرج منه فان  
كان حال ما يحرم يخرج من مكة فهو من الحاضرين وإن كان يخرج من الكوفة  
فهو ليس من الحاضرين ؛ ولو استوطن غريب مكة فهو حاضر ولو استوطن  
مكى العراق فليس بحاضر ولو قصد الغريب محكة فدخلها متمتعاً نائياً بالاقامة  
والاستيطان بها بعد الفراغ من التنسكين أو من العمرة أو نوى الاقامة والاستيطان  
بها بعد ما اعتمر فليس بحاضر فلا يسقط عنه الدم حتى يكون مستوطناً قبل  
العمرة . هذه عبارة الشافعى ، وهذه المسائل نص عليها في الاملاء وتبناه الاصحاب  
منهم الماوردى وغيره وكذلك نص على التفاصيل المذكورة في المسئلتين إلا القسم  
الآخر فلم ينص عليه واتفق الاصحاب عليه ؛ وذكر هذه المسائل كلها يدل  
لاعتبار الاستيطان فلا يسمى حاضر المسجد الحرام حتى يكون مستوطناً هناك  
ومن استوطن غيرها من الآفاق خرج عنه اسم الحاضر ومن استوطن ذلك  
المكان من أهل الآفاق صار حاضراً وخرج عنه اسم الآفاق ومن خرج من  
مكة الى غيرها من الآفاق ولم يستوطن لم يخرج عنه اسم الحاضر . هذا ما عليه  
جمهور الاصحاب تبعاً للشافعى ، ومن الدليل له قوله تعالى ( ذلك لمن لم يسكن  
أهله حاضرى المسجد الحرام ) فذكر الأهل كناية عن الاستيطان لأن الأهل  
غالباً تكون حيث الشخص مستوطناً ولا يضرنا مع قولنا انه كناية كون  
الشخص لأهل له أوله أهل ليسوا معه . وقال الغزالى : إن الحاضر من كان بينه



وبين مكة دون مسافة القصر سواء كان مستوطناً أم مسافراً حتى أن الأفاقي إذا جاوز الميقات غير مريد نسكاً فلما دخل مكة عن له أن يعتصر ثم حج لم يلزمه الدم قال وإن عن له ذلك قبل دخول مكة على من مسافة القصر فأحرم بالعمرة من موضعه ثم حج في تلك السنة ففيه وجهان ، واستدل للزوم الدم بأن الحاضر لا يتناول إلا إذا كان في نفس مكة أو كان مستوطناً حوالها ، وهذا <sup>(١)</sup> الذي قاله الغزالي أخيراً يخالف ما قاله أولاً ، قال ابن الرزمة : وإذا صح ما ذكره حصل في المسألة ثلاثة أوجه ، واستبعد الرافعي هذا الثالث جداً وهو كما استبعد ، وصحح الرافعي في المسألة الثانية التي ذكرها الغزالي لزومه واختار النووي لزوم الدم في المسألتين وستنكلم عليه فيما بعد . وأما ما قاله الغزالي أولاً من عدم اعتبار الاستيطان مطلقاً فقد يشهد له اتفاقهم في قوله صلى الله عليه وسلم في المواقيت ومن كان دون ذلك فن حيث انشأ حتى أهل مكة من مكة أن المراد به كل من مكة مقيماً كان أو غيره حتى لو أن مكياً سافر إلى بعض البلاد واستوطن بها أولم يستوطن فإذا جاء إلى مكة وأراد أن يجتاز بالميقات مريداً لنفسك فعليه أن يحرم كما صرح به القاضي أبو الطيب والمتولى ذلك ما لا خلاف فيه فكما فسر أهل مكة بمن فيها بالنسبة إلى المواقيت فكذلك بالنسبة إلى التمتع . والجواب عن هذا أن في المواقيت قال صلى الله عليه وسلم « من لم يأت عليهن من غير أهلين » وأمر المتمتعين الذين كانوا معه صلى الله عليه وسلم بالأحرام بالحج من مكة ولم يكونوا مستوطنين بها ولا مقيمين فدل على أن المعتبر في المواقيت مجرد السكون ، وأما هنا فلم يدل دليل على اعتبار ذلك ؛ والآية الكريمة ( لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ) وذكر أهل الشخص كناية عن محل إقامته كما سبق فأتبعنا في ذلك من الموضعين ما دل عليه النص ، ومما يدل على الفرق بين البابين اتفاق العلماء على أن حكم ذي طوى حكم مكة في التمتع وليست حكمها في الميقات . فإن قلت : ما ذكره الغزالي هل وافقه عليه أحد من أهل المذهب أو هو منفرد بذلك وما محل الخلاف وما فائدته ؟ قلت : إذا أخذ تفسير الغزالي مطرداً منسكساً بأن المراد بالتفصيل فإن عكسه يقتضي أن من بينه وبين مكة مسافة القصر أو أكثر ليس بحاضر مستوطناً كان أو مسافراً ويقتضي أن المسكى إذا خرج إلى بعض الأفاق بنية العود ثم رجع وتمتع أنه ليس بحاضر حتى يلزمه الدم ، وهذا خلاف ما قدمناه عن

الشافعي وسائر الأصحاب وجهور العلماء ما عدا حاروس . فان قل الغزالي بذلك فهو منفرد به عن الأصحاب ، واما طرده فانه يقتضى ان الاتفاق اذا وصل الى مادون مسافة القصر يكون حاضراً وهذا قد صرح به ، وفي تلويح كلام الأصحاب وتصريح بعضهم ما يخالفه وقد قدما ذلك وفي كلام بعضهم ما يحصل موافقته . فان صاحب الشامل وصاحب البيان ذكرا عن الشيخ ابى حامد انه حكى عن نفسه في القديم انه اذا مر بالمسافات ولم يحرم حتى بقى بينه وبين مسكة مسافة القصر ثم احرم بالعمرة فعليه دم الاساءة وعليه دم التمتع لانه صار من حاضري المسجد الحرام . ولا ادرى هل هذا التعليل من كلام الشافعي أم من كلام الشيخ ابى حامد ، واياً ما كان فظاهره موافق لما قاله الغزالي وان اسم الحاضر لا يطلق على من ينتهي الى هناك والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ خفى مشكل احرم وسترأسه ثم احرم احراما آخر وستر وجهه هل تجب عليه فدية لتحقق سببها في أحد الاحرامين لا بعينه وهل يدخل ذلك في قول الأصحاب انه اذا سترها افتدى وهل يشبه ما اذا مس فرجه وصلى الصبح ثم مس الآخر وصلى الظهر ؟

﴿ الجواب ﴾ تجب عليه الفدية بتحقق سببها وإن جهل عينه لكون الواجب شيئاً واحداً معلوماً وبهذا فارق ما اذا مس احد فرجه وصلى الصبح ثم الآخر وصلى الظهر وتوضاً بينهما حيث لا قضاء على الاصح لأن الذى يجب قضاؤه ليس واحداً معلوماً ولا يقال يجب قضاؤهما كما لو نسي صلاة من خمس لأن المدرك هنا ان الاصل عدم الاداء وهنا تحقق ادائها ، وفارق ايضا ما اذا لم يتوضأ بينهما حيث يجب قضاء الظهر وهو كونه محدثاً فيها ، وفي الفدية لم يتحقق السبب في احرام معين وانما السبب ما قدمناه ، وجهالة عين السبب لا تقدر في ترتيب المسبب كما لو تحقق انه نام أو بال من غير تعيين فيجب الوضوء وان جهل عين سببه . وأما دخوله في قول الأصحاب انه اذا سترها افتدى فلا لانهم انما أرادوا في الاحرام الواحد والله اعلم . ومما يشبه سؤالنا أيضاً لو حلف بالله يمينين على شيئين وتحقق انه حنث في أحدهما وجعل عينه فانه تجب عليه كفارة واحدة لأحد اليمينين والله اعلم .

﴿ مسألة حضرت في شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعائة ﴾  
رجل حج في سنة ثلاث وخمسين وأكمل حجه ودخل إلى مكة فحصل له عذر عن الخروج الى العمرة فقبل له لطف واسع واحاق ثم اخرج فاحرم ، ثم طافه

وسعى وحلق فاصداً بذلك العمرة ثم خرج الى التمتع فأحرم العمرة من معاجده عائشة وسافر معتقداً انه بذلك كملت عمرته وجاء الى بلده فاجام امرأته، ثم قيل له احرامك باق فحضر يسأل الجواب .

الذى يظهر أن احرامه الاخير من مساجد عائشة لم يصح لانه إنما قصد به الاحرام بالعمرة السابق أفعالها وذلك لا يصح ولم يقصد افعالاً جديدة وإذا كان كذلك فلا يلزمه شيء ، وأفعاله التي فعلها يمكنه أن لم ينوبها العمرة بل قصد بها وبما يوقمه بعد ذلك من النية عمرة فلا تصح عمرة ولا يلزمه بها شيء وتبقى العمرة في ستمته وإن لم يكن اعتمر عمرة الاسلام ، وإن كان قصد بها للعمرة فهي نية واحرام من مسكة بعمرة فإذا أتى بأفعالها فالصحيح انها تجزئته وعليه دم المجاورة فلما خرج الى التمتع سقط الدم في وجوب إعادة الاعمال وجهان : فإن قلنا يجب فالاحرام باق أو قلنا بأن الاحرام الاخير من مساجد عائشة صحيح موجب اعمالا اخرى لما جاوز ذلك المكان وصار بينه وبين مسكة مسافة لا يمكنه الرجوع اليها لخوف قطع الطريق ونحوه مما هو معروف كان الشيخ صدر الدين ابن المرحل يقول انه كالتحضر فيتحل ، وهذا ليس ببعيد وإن لم يكن منقولا لأن العرب ومن يجزى مجزأ في الطريق في هذا الزمان يمنعون الناس من الوصول الى البيت لتسلطهم على النفوس والاموال . فهذا المعنى اذا حقق تبين ان هذه الصورة الرابعة صورة من صور الاحصار وحكم الاحصار التحلل ، وبعد الذبح يحلق رأسه فاذا حصلت هذه الثلاثة النية والذبح ثم الحلق حصل التحلل وصار حالاً لا يحل له ما يحل للحلال من اللبس والجماع وغيرها ولا يجب عليه قضاء اذا لم تكن العمرة فرضاً ، والذبح لا يشترط أن يكون في الحرم بل أى مكان شاء والمذبح هو الذى يجوز في الاضحية فان كان بقرأ أو إبلاً ففنى وإن كان ممزأ أو ضائناً والخيرة اليه في ذلك ، ولا يجوز له ان يأكل منه بل يفرقه على المساكين ، وأما الجماع الذى حصل منه وهو جاهل فلا تفسد به العمرة على الصحيح ولا يلزمه به شيء وكذا ما حصل منه من اللباس والطيب . أما اذا صدر منه حلق أو قلم ظهراً فلا فرق فيه بين العالم والجاهل . فان قيل باحرامه فالقدية واجبة عليه ، وتقصيله اذا تمدد في مجلس أو مجالس مذكور في كتب الفقه فالاحتياط لهذا الرجل إن أمكنه ان يرجع الى مكة ناوياً عند الميقات العمرة فيطوف ويمسح ويمسح أى وقت كان فيتخلص بيقين فان لم يفعل وتحلل هنا بالذبح والنية ثم الحلق فأرجو أن يتقنه ولا قضاء عليه اذا كان تطوعاً

وان لم يفعل بل أخذ بأن ذلك الاحرام لم يصح وجوز أنه لا شيء عليه أيضا ، ولنا مواضع لا يصح الاحرام فيها وقد ذكر الروياني وجهين فيما قال: أحرمت بنصف نملك . وتوقف الروي في توقعه قد يكون ميلا الى الجزم بالصحة أو بالبطلان ، والصورة التي نحن فيها أولى بالبطلان لأن الأعمال المتقدمة التي أحرم بها جميع الأعمال لانصافها ويستحيل التزامها فالإتزام بها مالا يلزم . هذا الذي ظهر لي في ذلك مع إشكاله ولم أقله ليقالني أحد فيه بل لينظر فيه وأنا أنهي كل أحد أن يقلدني فيه فليأخذ كل أحد خلاصه فيما يقربه من الله ويبعده من معاصيه وينتفي<sup>(١)</sup> الحرام والشبهات عصمنا الله منها . فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً وذلك أن الله تعالى يقول في كتابه ( والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) قال غريب وفي إسناده مقال<sup>(٢)</sup> وهلال بن عبد الله مولى ربيعة مجبول والحارث ضعيف في الحديث . وقد روى ابن عدى فيه أيضا من حديث أبي هريرة وأبي أمامة ولا يصح منها كلها شيء ، وضعف هذه الأحاديث قد كفانا مؤونة النظر في معانيها ، وقد اتفق العلماء على أن الحج فرض عين على كل مكلف حر مسلم مستطيع مرة في العمر الا من شذ فقال إنه يجب على كل خمسة أعوام مرة ، ومتعلقه مادوى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « على كل مسلم في كل خمسة أعوام أن يأتي بيت الله الحرام » حكاه ابن العربي وقال : قلنا رواية هذا الحديث حرام فكيف اثبات حكم به انتهى كلامه . والحديث الذي أشار إليه قد رويناه من طريق الحسن بن عرفة وغيره : حدثنا خلف ابن خليفة حدثنا العلاء بن المسيب عن أبيه عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن عبداً وسمت له الرزق ومحمت له جسمه لم ينفذ الى في كل خمسة أعوام مرة والله محروم » خلف بن خليفة ضعيف والمسيب كثير الغلط . قال الدارقطني وقد روى من غير طريق ولا يصح منها شيء . وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث أبي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال اسأل عام يارسول الله فسئلت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فاعنا هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه . رواه مسلم والرجل الذي لم يذكر اسمه هو الأقرع بن حابس ، وروى ابن عباس

(١) في الأصل « وينفى » . (٢) في الأصل « فقال » .

أن الأقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أنحج في كل سنة أو مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فهو تطوع . رواه الإمام أحمد وأبو داود وابن ماجه ، وأبو البخترى <sup>(١)</sup> اسمه سعيد بن فيروز <sup>(٢)</sup> قال البخارى لم يدرك عليا . واختلف العلماء في القدرة على الحج وهي الاستطاعة المذكورة في قوله تعالى ( والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ) فزعم قوم انه من قدر على الوصول الى البيت راكبا أو رجلا مع السبيل الآمنة المملوكة فهو مستطيع ؛ وإلى هذا ذهب مالك في المشهور عنه وغيره ، وقال آخرون : <sup>(٣)</sup> استطاعة الزاد والراحلة وبه قال أبو حنيفة والشافعي والثوري وغيرهم . وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ما يوجب الحج قال الزاد والراحلة . رواه الترمذى وابن ماجه . وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعنى قوله ( من استطاع إليه سبيلا ) . رواه ابن ماجه ، وفيه عن أنس وابن مسموع عائشة رضى الله عنهم . وقال الحافظ المقدسى في حديث أنس ولا يرى بيمض طريقه بأنا ، وأما خلاص من لم يحج من هذه الأمم فقد اختلف الناس هل يجب على الفور أو التراخي إلا أن ينتهى إلى حال يظن فواته لو أخره . وقال أبو حنيفة ومالك وآخرون : هو على الفور ، وقد روى من حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم « من أراد الحج فليعجل » رواه الإمام أحمد وأبو داود وابن ماجه بألفاظ مختلفة . فان قلنا بوجوبه على الفور . فؤخره يعصى بالتأخير عن أول وقت الامكان وقد اختلف الناس في تأويل قوله تعالى ( ومن كفر فأت الله غنى عن العالمين ) فقال ابن عباس أى من زعم أن الحج ليس بفرض . وقال قوم المعنى من كفر بالله ، وقيل المعنى من كفر بهذه الآيات التى فى البيت . وقيل المعنى فقد كفر بأن وجد ما يحج به ثم لم يحج ، وهذا التأويل موافق لما ذهب إليه ابن حبيب من أن الحج والصيام والزكاة مثل الصلاة من ترك فعل شئ منها وإن كان مقرا بفرضها فهو كافر . وهو مذهب اشرد به ابن حبيب وانما قال قوم من أهل العلم ذلك فى تارك الصلاة خاصة هل يقتل أو يؤدب بالضرب والسجن . وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : لقد هممت أن أبعث رجلا إلى هذه الأمصار فينظروا كل من كان له جدة ولم يحج فيضربوا عليهم الجزية مائة بمسكين مائة بمسكين . رواه سعيد بن منصور والحمين لم يجمع من عمر ، ومن حديث ابن عباس

(١) الاسمان فى الاصل مصحفان ؛ والتصحيح من الخلاصة كما تقدم .

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ضرورة في الاسلام » زواه الامام احمد واخرجه أبو داود في الحج وابن ماجه في التكاثر ، والضرورة بالمصاد المهمة هو الذي لم يحج وهو أيضا الذي لم يتزوج ، ومعناه لافضل ضرورة في الاسلام أي أنه ليس من شأن المسلمين ؛ وقد صنف ابن عدي هذا الحديث وصححه الحاكم وهو إلى الصحة أقرب إن شاء الله تعالى ، وإن قلنا بوجوده على التراخي فمات ولم يحج فقال ابراهيم النخعي وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا غيره بحال ، وقال أبو حنيفة ومالك لا يحج عنه إلا أن يوصى به . وقال الشافعي وجمهور السلف يحج عن الميت عن فرضه وعن نذره سواء أوصى به أم لا ويمزج عنه . ومذهب الشافعي وجماعة أن ذلك واجب في تركته يخرج من رأس ماله والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ الدعاء في الطواف إذا كان مأثورا هل هو أفضل من قراءة القرآن في الطواف أم القراءة أفضل منه .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله أطلق المتأخرون أن الدعاء المأثور أفضل في الأصح ونقل الشيخ أبو حامد عن نص الشافعي أن القرآن أفضل من الذكر . واختار أن يقال في المواضع التي ورد فيها ذكر خاص أو دعاء خاص يكون هو أفضل وما سوى ذلك من المواضع التي لم يرد فيها شيء خاص يكون القرآن أفضل . من الذكر والدعاء وإن كان مأثورا ، ويحمل قول الأصحاب المأثور على المأثور بخصوصه في ذلك الحلق فيستمر ما قالوه من التصحيح ، ونص الشافعي المذكور لا ينافيه ، ولا شك أن القرآن أفضل الذكر ولكن ثم مواضع طلب فيها ذكر خاص فلا يشرع تقويته بالقرآن ولا بغيره بل مواضع شرع فيها الذكر ولم يشرع فيها القرآن كالركوع والسجود والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ تنزل السكينة على قتاديل المدينة ﴾

﴿فصل﴾ الشيخ الامام قدس الله روحه كتاب سماه ( تنزل السكينة على قتاديل المدينة ) وهو هذا قال رحمه الله : الحمد لله الذي أسعدنا بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم سعادة لا تبديد وأنشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الولي الحيد واشهد أن محمدا عبده ورسوله الهادي إلى كل أمر رشيد صلى الله عليه وعلى آله صلاة تليق بجلاله لا تزال تملو وتزيد وسلم تسليما كثيرا إلى يوم المزيد . وبعد فإن الله يعلم أن كل خير أنا فيه ومن على به فهو بسبب النبي صلى الله عليه وسلم والتجائي إليه واعتقادي في توسلي إلى الله في كل أموري عليه فهو وسيلتي إلى الله في الدنيا

والآخرة وكل له على من نعم بطلته وظاهره ، وانه بلغنى أنه وقع كلام في بيع  
التقنايل الذهب التي هي بمجمرته المقدسة التي هي على الخير والتقوى مؤسسة  
ليصرف ثمنها في عمارتها وعمارة الحرم فحصل لي من ذلك ثم وغم فأردت أن أكتب  
ما عندي من ذلك وأقدم حديثاً صحيحاً يكون في الاستدلال من أوضاع المسالك  
فأقول وبالله التوفيق والهداية الى سواء الطريق أخبرنا علي بن محمد بقراءة عليه  
قلت له قرأه علي الحسين بن المبارك وأنت حاضر أن أبا الوقت أخبره قال  
أخبرنا أبو الحسن الداودي أنا ابن حمويه أنا القريبي أنا البخاري ، وأخبرنا  
جماعة آخرون قالوا سمعنا الحسين بن المبارك بالاسناد المذكور إلى البخاري وزاد  
علي بن محمد أنا أبو عمرو بن الصلاح أنا منصور أنا الفارسي والسجاني والشاذلي  
معاً وأبو جدي اجازة قال الفارسي وهو محمد بن اسماعيل وأبو جدي أنا  
سعيد الصفري أنا أبو علي النسوي وقال السجاني وهو وجيه والشاذلي وأبو  
جدي أنا الحفصي ثنا الكشميني قال أنا القريبي ح وأنا علي بن عيسى بن سليمان  
الشافعي أنا أبي أنا منجب أنا أبو صادق أنا كريمة أنا الكشميني أنا القريبي  
أنا البخاري قال باب كموة الكعبة حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب ثنا خالد  
ابن الحرث ثنا سفيان ثنا واصل الأحمد بن أبي وائل قال جئت الى شعبة  
قال البخاري وحدثنا قبيصة ثنا سفيان عن واصل عن أبي وائل قال  
جلست مع شعبة على الكرمي في الكعبة فقال لقد جلس هذا المجلس عمر  
فقال لقد هممت أن لأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها . قلت ان صاحبك  
لم يفعل قال ها المرء ان يقتدي بهما . وبالسناد الى البخاري قال كتاب الاعتماد  
بالكتاب والسنة ثم قال في هذا الكتاب : باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله  
عليه وسلم وقول الله تعالى ( واجعلنا للمتقين إماما ) قال : نعم يقتدي بمن قبلنا  
ويقتدي بنا من بعدنا . وقال ابن عوف : ثلاث أحبها لنفسى واخوات هذه السنة  
ان يتعلموها ويسألوا عنها والقرآن يتفهموه ويسألوا عنه ويدعوا الناس إلا من  
خير . حدثنا عمرو بن العباس ثنا سفيان عن واصل عن أبي وائل قال جلست  
الى شعبة في هذا المسجد قال جلست الى عمر في مجلسك هذا فقال هممت ان  
لأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها بين المسلمين فقلت ما انت بفعل قال لم  
فقلت لم يفعله صاحبك قال ها المرء ان يقتدي بهما . وأخبرنا الحافظ الامام عبد  
المؤمن الدماطي أنا ابن المقير معاً أخبرنا الفضل بن سهل اجازة قال أخبرنا  
الخطيب ابو بكر اجازة قال ابن المقير وأنا ابن ناصر اجازة أنا ابن السمرقندي

وابن القراء والماوردي سمعا قال ابن السمرقندي والقراء انا الخطيب سمعا ،  
وقال الماوردي انا ابو علي التستري قال الخطيب والتستري انا ابو عمرو الهاشمي .  
انا ابو علي الفؤلؤي ثنا ابو داود قال باب في مال الكعبة انا احمد بن حنبل ثنا  
عبد الرحمن بن محمد الحارثي عن الشيباني عن واصل الاحدب عن شقيق عن  
شيبه يعني ابن عثمان قال قعد عمر بن الخطاب في مقعدك الذي انت فيه فقال  
لا اخرج حتى اقسم مال الكعبة . قال قلت ما انت بفاعل قال بلى لافعلن  
قال قلت ما انت بفاعل قال لم ؟ قلت لان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم  
قد رأى مكانه وابو بكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر  
واخبرنا القاضي محمد بن عبد العظيم بن الحنفية بقراء في عليه عن ابي بكر  
ابن باحاجزة انا ابو زرعة سمعا بهذا الحديث انا ابو منصور المقومى اجازة  
ان لم يكن سمعا ثم ظهر سمعا انا ابو طلحة الخطيب انا ابن حجر ثنا ابن ماجه  
قال باب مال الكعبة ثنا ابو بكر بن ابي شيبه ثنا الحارثي عن الشيباني عن  
واصل الاحدب عن شقيق قال بعث رجل معي بدرهم هدية الى البيت قال  
فدخلت البيت وشيبة جالس على كرسي فتناولته ايها فقال (١) الك هذه قلت  
لا ولو كانت لي لم آتلك بها قال اما لك قلت ذلك لقد جلس عمر بن الخطاب  
بجملتك الذي انت فيه فقال لا اخرج حتى اقسم مال الكعبة بين فقراء المسلمين .  
قلت ما انت بفاعل قال لافعلن قال ولم (٢) قلت لان النبي صلى الله عليه وسلم قد  
رأى مكانه وابو بكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر وبكر  
هذا حديث صحيح اخرجه هؤلاء الائمة الثلاثة كما ذكرناه وهو عمدة في مال  
الكعبة ، ومال الكعبة هو ما يهدي اليها وينذر لها واباك ان تملط وتعتقد ان  
ذلك يصرف الى فقراء الحرم فانما ذلك فيما اذا كان الاهتمام الى الحرم او الى  
مكة اما اذا كان الى الكعبة نفسها فلا يصرف الا اليها ولهذا قال الشيخ ابواسحق  
في المذهب وان نذر الهدى للحرم لزمه في الحرم ثم قال وان كان قد نذر الهدى  
لرتاج الكعبة وعماره مسجد لزمه صرفه فيما نذر ، وقال الرافعي اذا نذر ان يجعل  
ما يهدي في رتاج الكعبة وتطيبها قال ابواهم المروزي ينقله اليها ويسلم الى  
القيم ليصرفه الى الجهة المنذورة الا ان يكون قد نص في نذره ان يتولى ذلك بنفسه  
فهذان القولان يبينان لك ذلك ، ونقل المذهب اصرح ، وليس ذلك كما لو نذر الهدى

(١) في بعض طبعات ابني داود « يخرجاه » وفي ابن ماجه « يخرجاه » كما هنا .

(٢) زاد في سنن ابن ماجه « له » (٣) في ابن ماجه « ولم ذاك » .



وأطلق فانه لم يعين المهدي اليه وهنا عنه وهو السكبة وإذا وجدنا مالا في السكبة واحتمل أن يكون من هذه الجهة حملناه عليها عملاً باليد كما تبقى أيدي أرباب الاملاك على مآب أيديهم فكذا يبق مافي السكبة من المال على مالهو عليه لا تحرك كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . فان قلت فما مستند عمر رضي الله عنه فيما هم به ؟ قلت عمر رضي الله عنه إمام هدى وأبو بكر أعظم منه ورسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم منهما والهدي كله فيما جاء به فلا يلزمنا النظر فيما كان سبب هم عمر رضي الله عنه وقد رجع عنه لمجرد ما سمع عن رسول الله ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه وهو أعلم بهما وأطوع لهما . وقال ابن بطال أراد عمر أن يصرفه في منافع المسلمين نظراً لهم فلما أخبره شيبة صوب فعله وإنما تركه لأن ما جعل للسكبة وسبل لها يجري مجرى الاوقاف ولا يجوز تغيير الاوقاف وفي ذلك أيضاً تعظيم الاسلام وحرماته وترويب العدو ؛ وعن الحسن قال عمر لو أخذنا مافي البيت يعني السكبة فقسمناه . فقال له أبي بن كعب والله ما ذلك لك قال لم قال لان الله قد بين موضع كل مال وأقره رسول الله ﷺ قال صدقت ، وقال ابن بطال في صدر كلامه إن عمر رأى أن مافيها من الذهب والفضة لا يحتاج اليه لكثرة . ويؤخذ من تبويب البخاري وادخاله هذا في الحديث فيه ان حكم السكوة حكم المال وقال ابن بطال أيضاً في كتاب الاعتصام أراد أن يقسم المال الذي يجمع وفضل عن تقعتها ومؤنتها ويضعه في مصالح المسلمين فلما ذكره شيبة أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر بعده لم يعرضا له لم يسمعه خلافاً ورأى أن الاقتداء بهما واجب فرجما تهدم البيت أو خلق بعض آياته فصرف ذلك المال فيه ولو صرف ذلك المال في مصالح المسلمين لكان ثأته قد أخرج عن وجهه الذي سبل له . فان قلت قد ذكر الفقهاء وجهين في صحة الهبة للمسجد وأنه هل يملك أو لا يملك . قلت أصحهما الجواز وأنه تصح الهبة ويقلها قيمه ويملك ويؤخذ له بالشقة ، والوجه الآخر ضعيف ويرد عليه بالحديث أو لا يرد عليه بل يكون الوجه خاصاً بالهبة المفتقرة إلى إيجاب وقبول . واما الإهداء إلى السكبة فأصله معهود قال الله تعالى ( هدياً بالغ السكبة ) وإن كان ذلك في القداء لكنه عرف به مشروعية هذا النوع وإضافته الى السكبة ، وقد اختلف الفقهاء في الوقف على المسجد هل هو وقف على المسلمين أو على مصالح المسجد ؟ والأصح الثاني . والتأمل بالأول لا يريد أنه وقف على المسلمين يصرفونه فيما شاءوا بل يختص بالمسجد قطعاً وإنما حمل على جعله على المسلمين انهم القابلون للتملك والجهاد لا يقبل التملك

وجوابه أن الجهاد إذا كان له جبة يصرف فيها أو محتاج إليه فذلك معنى الملك فظهر بها التعم بقبوت اختصاص الكعبة بما يهدى إليها وما ينذر لها وما يوجد فيها من الأموال وامتناع صرفها في غيرها لا للفقراء ولا للحرم الخارج عنها المحيط بها ولا لشيء من المصالح إلا أن يمرض لها نفسها عمارة أو نحوها حينئذ ينظر فإن كانت تلك الأموال قد أرصدت لذلك فتصرف فيه وإلا فيختم بها الوجه الذي أرصدت له فلا يغير شيء عن وجهه فالمرصد للبخور لا يصرف في غيره والمرصد للسترة لا يصرف في غيرها والمرصد للمارة لا يصرف في غيرها والمرصد للكعبة مطلقا يصرف في جميع هذه الوجوه وكذا الموجود ولم يعلم قصد من أتى به لكنه يمد للصرف . فإن قلت الشيخ أبو اسحق إنما قاله في الهدى للرتاج أما الهدى للكعبة مطلقا فلم يذكره وقد ذكر في الهدى المطلق وجهن . قلت الوجهان في الهدى المطلق من غير ذكر كعبة ولا غيرها أما الهدى للكعبة فهو مقيد . فإن قلت قد يقال إن الحرم الشرعي يقتضى تفرقه على مساكين الحرم كما في الذبائح . قلت ذلك ظاهر فيما يهدى إلى الحرم أعنى مكة وما حولها فإن القرينة تقتضى أن الإهداء لأهلها وكذا فيما يهدى إلى مكة ويحتمل أن يطرد فيما يهدى إلى الكعبة من غنم وإبل وبقر لأن القرينة تقتضى تفرقه وذبحه أما مثل ذهب أو فضة فلا عرف يقتضى ذلك فوجب قصره على مقتضى اللفظ واختصاص الكعبة بمخصوصها به ، ويشهد له الحديث الذي صدرنا كلامنا به : وقد تكلم الفقهاء في تقييد مكان الهدى الذي يهدى إليه من الحرم أو غيره من البلاد في تعيين نوع الهدى الذي يهدى هل هو نعم إبل أو بقرة أو غنم أو غيرها وفي إطلاق الهدى وعدم تقييده بهذا أو بهذا ، وأما إطلاق الهدى للكعبة عن التقييد بمصارفه فلم أقف عليه ولكني ذكرت ما قلته تنقهاً والحديث المذكور يعضده .

﴿ تنبيه ﴾ محل الذي قلته من الصرف إلى وجوه الكعبة إذا كان المال علم من حاله ذلك أو كانت عليه قرينة بذلك مثل كونه دراهم أو دنانير ، أما التقادير التي فيها والصفايح التي عليها فتبقى على حالها ولا يصرف منها شيء ، وقول عمر رضى الله عنه صفراء أو بيضاء يحتمل النوعين ولم ينقل البناء صفتها التي كانت ذلك الوقت ، وقد قيل إن أول من ذهب البيت في الإسلام الوليد بن عبد الملك وذلك لا ينفي أن يكون ذهب في الجاهلية وبقي إلى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، ويقال إن الذى عمله الوليد بن عبد الملك على بابها صفايح والميزاب وعلى الأسامين التي في بطنها والأركان ستة وثلاثون ألف دينار . وفي خلافة الأمين زيد عليها

ثمانية عشر ألف دينار . وأول من فرسها بالرخام الوليد بن عبد الملك ، ولما حمل الوليد ذلك كانت أئمة الاسلام من التابعين موجودين وبقايا الصحابة ولم ينقل لنا عن أحد منهم أنه أنكر ذلك . ثم جميع علماء الاسلام والصالحون وسائر المسلمين يحجون ويبصرون ذلك ولا ينكرون على عمر الاعصار . وقال الرافعي في كتاب النذر : ستر الدعة وتطييبها من القربات فان الناس اعتادوها على عمر الاعصار ولم يبد من أحد نكير ، ولا فرق بين الحرير وغيره وانما ورد تحريم لبسه في حق الرجال ، وذكرنا في باب الزكاة أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية الكعبة بالذهب والفضة وتعليق قناديلها وكان الفرق استمرار الخلق على ذلك دون هذا فلو نذر ستر الكعبة وتطييبها صبح نذره ، وهذا الذي قاله الرافعي في ستر الكعبة وتطييبها صحيح وأما الذي ذكرناه في باب الزكاة من أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية الكعبة بالذهب والفضة . وقال أيضا في باب الزكاة هل يجوز تحلية المصحف بالفضة وجهان أحدهما لا كالأواني وأظهرهما سمويه قال أبو حنيفة رحمه الله أكراما للمصحف . وقال في سير الواقدي ما يدل على حظرها . وفي القديم والجديد حرمة ما يدل على الجواز . وفي تحليته بالذهب ثلاثة أوجه : أحدها الجواز أكراما . وبه قال أبو حنيفة ، والثاني المنع اذ ورد في الخبر ذمها ، والثالث أن كان للمرأة يجوز وإن كان للرجل لا يجوز وكلام الصيداني والاكثرين إلى هذا أميل ، وذكر بعضهم أنه يجوز تحلية نفس المصحف دون علاقته المنفعة ، والأظهر التسوية ، وأما سائر الكتب فقال الغزالي لا يجوز ، وفي تحلية الكعبة والمساجد بالذهب والفضة وتعليق قناديلها فيها وجهان مرويان في الحاوي وغيره : أحدهما الجواز تعظيما كما في المصحف وكما يجوز ستر الكعبة بالديباج ، وأظهرها المصنف ويحكي عن أبي اسحق إذا لم ينقل ذلك عن فعل السلف وحكم الزكاة مبنى على الوجوبين نعم لو جعل المتخذ وفقاً فلا زكاة فيه بحال . انتهى ما ذكره الرافعي رحمه الله . فأما المصحف فن قال بالمنع فيه إما مطلقا وإما للرجل فلعل مأخذه ان القارئ فيه والحامل له مستعمل الذهب والفضة التي فيه فلا يأتي هذا المعنى في الكعبة ولو فرض مصحف لا ينظر فيه رجل ولا امرأة فذلك نادر ولم يوضع المصحف لذلك ولكن لينتفع به فلا يلزم من جريان الخلاف في المصحف جريانه في الكعبة وإن كان المصحف أفضل للفرق الذي ذكرناه ، وأما التصوية بين الكعبة والمساجد فلا ينبغي لأن الكعبة من التعظيم مالم يسجد للصعيد ألا ترى ان ستر الكعبة بالحرير وغيره مجمع عليه وفي ستر المساجد خلافه حينئذ الخلاف في الكعبة

مشكل وتجميع المنع فيها أشكل وكيف يكون ذلك وقد فعل في صدر هذه الأمة وقد تولى عمر بن عبد العزيز عمارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم عن الوليد وذهب سقاه ؛ وإن قيل إن ذلك امتثال لأمر الوليد . فأقول إن الوليد وأمثاله من الملوك إنما تصعب مخالفتهم فيما لهم فيه غرض يتعلق بملكهم ونحوه أما مثل هذا وفيه توفير عليهم في أموالهم فلا تصعب مراجعتهم فيه فسكوت عمر بن عبد العزيز وأمثاله وأكبر منه مثل سعيد بن المسيب وبقية فقهاء المدينة وغير هاديل لجواز ذلك ، بل أقول قد ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة بعد ذلك وأراد أنه يزيل ما في جامع بني أمية من الذهب فقليل له أنه لا يتحصل منه شيء يقوم بأجرة حله فتركه ، والصفايح التي على السكبة يتحصل منها شيء كثير فله كان فعلها حراماً . لأزالتها في خلافته لأنه إمام هدى فلما مكنت عنها وتركها وجب القطع بجوازها ومعه جميع الناس الذين يحجون كل عام ويرونها فالقول بالمنع فيها عجيب جداً . على أنه قل من تعرض لذكر هذا الحكم فيها أغنى السكبة بخصوصها ، ورأيتها أيضاً في كتب المالكية في الذخيرة القرافية وليس في كلامه تصريح بالتحريم . وهذا الذي قلته كله في تحلية السكبة بخصوصها بصفايح الذهب والفضة ونحوها فليضبط ذلك ولا يتعدى ، ولا أمنع من جريان الخلاف في التزويج والتزخرف فيها لأن التزويج يزيل مالية النقدين اللذين هما قيم الأشياء ، وتضييق النقدين محظور لتضييق المعاش واغلائه الأسعار واقصاده المالية ؛ ولا أمنع من جريان الخلاف فيه أيضاً في سائر المساجد في القسمين جميعاً التزويج والتحلية ؛ على أنه القاضى حسين جزم محل تحلية المسجد بالنقاديل من الذهب ونحوها وإن حكمها حكم الحل المباح وهذا أرجح مما قاله الرافعي لأنه ليس على تحريمها دليل والحرام من الذهب إنما هو استعمال الذكور له والاكل والشرب ونحوهما من الاستعمال من أوانيهِ وليس في تحلية المسجد بالنقاديل الذهبية ونحوها شيء من ذلك ، وقد قال الغزالي في الفتاوى : الذي يتبين لي أن من كتب القرآن بالذهب فقد أحسن ولا زكاة فيه عليه فلم يثبت في الذهب إلا تحريمه على ذكور الأمة فيما ينسب إلى الذكور وهذا لا ينسب إلى الذكور فيبقى على أصل الحل ما لم ينته إلى الاسراف فإن كل ذلك احترام وليس فيه ما ينسب إلى الذكور حتى يحكم بالتحريم . ولست أقول هذا عن رأي مجرد لكني رأيت في كلام بعض الأصحاب ما دل على جوازه . هذا كلام الغزالي في الكتابة بالذهب ، وفي ذلك ما ذكرنا من تضييق النقدين قولاً ومالية الذهب بالسكبة بخلاف التحلية بذهب باق . فقد ظهر بهذا أن تحلية السكبة

بالذهب والفضة جائز والمنع منه بعيد شاذ غريب في المذاهب كلها قل من ذكره منهم ولا وجه له ولا دليل يعضده ، وأما سترها بالحرير وغيره فجمع عليه .  
وأما قول أبي بكر الشامي من أصحابنا القياس انه لا يجوز فليس بصحيح وإي قياس يقتضي ذلك والقياس إنما يسكون على منصوص من جهة الشرع ولم ينص الشرع على شيء يقاس عليه ذلك ، وأما قول الشامي المذكور إنما تركنا ذلك لأنه لم ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحدًا من الصحابة انكر ذلك فيكفى .  
ذلك حجة عليه ، وقد كان عمر رضي الله عنه يسكوها من بيت المال ، وذلك من عمر دليل على وجوب سكوتها لأنه لا يصرف مال بيت المال إلا إلى واجب .  
وليتنبه هنا لقائدة وهي أن السكبة بناها إبراهيم عليه أفضل الصلاة والسلام ولم تكن تنكس من زمانه إلى زمان تبع الثاني فهو أول من كساه على الصحيح وقيل أن اسمعيل كساه ففي تلك المدد لا نقول أن سكوتها كانت واجبة لأنها لو كانت واجبة لما ترك الأنبياء عليهم السلام ، ولكن لما كساه قبح وكان من الأفعال الحسنة واستمر ذلك كان شعاراً لها وصار حقاً لها وقرينة وواجباً لئلا يكون في إزالتها تنقيص من حرمتها فيقاس عليه إزالة ما فيها والعياذ بالله من صفائح الذهب والرخام ونحوه ونقول انه تحرم إزالته ولا يمتنع أن يكون ابتداء الشيء غير واجب واستدامته واجبة ومرادى وجوب سترها دائماً لا بقاء كل ستره دائماً ، وتفصيل القول في ذلك أن السكرة التي تنكسها من بيت المال تصير مستحقة لها بسكوتها فلا يجوز نزعها للامام ولا لغيره حتى تأتي كسوة أخرى فتلك الكسوة القديمة ما يكون حكمها ؟ قال ابن عبدان من أصحابنا لا يجوز بيعها ولا شرائها ولا نقلها ولا وضع شيء منها بين أوراق المصحف ومن حمل من ذلك شيئاً لومه رده خلاف ما يتوهمه العامة ويشترونه من بنى شعبة ، وحكى الرافعي ذلك ولم يتعرض عليه ، وقال ابن القاسم من أصحابنا لا يجوز بيع كسوة السكبة . وقال الحلبي لا ينبغي أن يؤخذ من كسوة السكبة شيء . وقال ابن الصلاح : الأمر فيها إلى الامام يصرفها في بعض مصارف بيت المال يبيعاً وعتاً واحتج بما روى الأزرق أن عمر كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيوزعها على الحاج . قال النووي وهذا حسن . وعن ابن عباس وعائشة قالا تباع سكوتها ويجعل ثمنها في سبيل الله والمساكين وابن السبيل . قال ابن عباس وعائشة وأم سلمة لا بأس أن يلبس سكوتها من صار إليه من حائض وجنب وغيرهما . وهذا كله فيما إذا كانت من بيت المال فلو كانت موقوفة فينبغي أن لا تزال عن الوقف وتبقى ، وأما

اختلف الفقهاء فيها على ما ذكرناه لأن العرف فيها ذلك ولا معنى لابقائها بعد  
 تركها وهي غير موقوفة ، أما الذهب الصفايح والقناديل ونحوها بما يقصد بقاؤه  
 ولا يتلف فلا يأتي ذلك فيه بلا خلاف بل يبقى ، وقد قالوا في الطيب إنه لا يجوز أخذ  
 شيء منه لا للتبرك ولا لغيره ومن أخذ شيئاً منه لزمه رده ولم يذكروا في ذلك  
 خلافاً فإذا كان في الطيب فما عليك بالذهب والفضة قالوا وإذا أراد أن يأخذ شيئاً  
 من الطيب للتبرك فطريقه أن يأتي بطيب من عنده فيمسحها به ثم يأخذه ، والذي  
 استحسنته النووي في السكوة لا بأس به وكذا ما نقل عن ابن عباس وعائشة  
 وأم سلمة ولا بأس بتفويض ذلك إلى بني شبيبة فانهم حجبتها ولهم اختصاص بها فإن أخذوه  
 لا تقسم أولئهم لم أر به بأساً لاقتضاء العرف ذلك وكونهم من مصالح السكبة ،  
 وأما لو أراد الإمام أخذها وجعلها من جملة أموال بيت المال كما اقتضاه إطلاق ابن  
 الصلاح فلا وجه لذلك أصلاً ولكن له ولاية التفرقة على من يختص بالتفرقة  
 وبني شبيبة قائمون مقامه ، هذا كله في السكبة شرفها الله تعالى أما غيرها من المساجد  
 فلا ينتهي إليها فلا يبعد جريان الخلاف فيه والأرجح منه الجواز كما قاله القاضي  
 حسين ولا أقول به أنه ينتهي إلى حد القرية ولهذا استمرار الناس على خلافه  
 في الأكثر ، وأما تمليل الرافعي بأن ذلك لم ينقل عن فعل السلف فعجيب لأن  
 هذه العلة لا تقتضي التحريم وقصارها أن تقتضي أنه ليس بسنة أو مكروه كراهية  
 تنزيه أما التحريم فلا ، وليس لنا أن نجزم بمثل ذلك حتى يرد نهى من الشارع  
 وإنما ورد قوله صلى الله عليه وسلم في الذهب والحرير « هذان حرام على ذكور  
 أمي حل لائناها » وليس هذا منه ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لا تشربوا في  
 آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة »  
 وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجرم غير الأكل والشرب منهما لأن الحديث  
 إنما اقتضى لفظه ذلك ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « الذي يشرب في آنية الذهب  
 والفضة إنما يجر جري بطنه نار جهنم » وقاس كثير العلماء غير الأكل والشرب عليهما  
 وتكلموا في العلة المقتضية لقياس الأكل والشرب عليهما المقتضية لقياس غير الذهب  
 والفضة عليهما فانهم من قال انتدب بالأماجم ورد عليه بأن هذه العلة تقتضي السكواة  
 لا التحريم واستند من علل بالعلة المذكورة إلى قوله في الحديث « فانها لهم  
 في الدنيا ولكم في الآخرة » وتأملت فوجدت هذه العلة ليست لمشروعية التحريم  
 بل هي تسلية للمخاطبين عن منعهم عنها وعللة لانتهاهم بعجازاتهم بها في الآخرة  
 ليمسوا نفوسهم كما يقول القائل « لا تأخذ هذا في هذا الوقت فاني أدخره لك

في وقت أنفع لك من الآن » فذلك لم تصكّن هذه علة التحريم ولو كانت علة  
منصوصة لم ينجز تمديدها ، وقال بعضهم العلة السرف أو الخيلاء أو كسر قلوب  
الفقراء أو تضيق التقدين كما قدمنا الإشارة اليه ، وجميع هذه الملل بالنسبة إلى  
ما يستعمله الشخص كالأكل والشرب ، أما تحلية المساجد تمطيا لها فليس فيه  
شيء من هذه الملل وهكذا التناديل من الذهب والفضة لأن الشخص إذا اتخذها  
للمسجد لم يقصد استعمالها ولا أن يتزين بها هو ولا أحد من حبه والذي حرم  
اتخاذها على أصح الوجوه إنما حرم ذلك لأن النفس تدعو إلى الاستعمال المحرم  
وذلك إذا كانت له وأما إذا جعلها للنفس فلا تدعو النفس إلى استعمال حرام  
أصلا كيف تحرم وهي لا تسمى أواني ؛ ورأيت الحنابلة قالوا بتحريرها للمسجد  
وجعلوها من الأواني أو مقبسة عليها وليس بصحيح لاهي أواني ولا في معنى  
الأواني ، وقد رأيت في التناديل شيئا آخر فانه ورد في الحديث في أرواح  
الشهداء « تأوى إلى قناديل معلقة بالعرش » وأمل من هنا جعلت التناديل في  
المساجد والأفكان يكنى ممرجة أو مسارج تنور كأنها محل النور فلما كان النور  
مطلوبا في المساجد للمصلين جعلت فيه . وأعلم أن بين الكعبة والمساجد اشتراكا  
وافترقا أما الاشتراك فلاطلاق المسجد على الكعبة ولأنها بيت الله تعالى  
والمساجد بيوت الله تعالى. وأما الافتراق فالمساجد بنيت لذكر الله والصلاة فيها  
والكعبة بنيت للصلاة اليها واختلف العلماء في الصلاة فيها ؛ وقال صلى الله عليه  
وسلم « لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد » فالمسجد الحرام الذي تشد الرحال إليه  
يصح أن يقال أنه الكعبة ، ويصح أن يقال أنه الذي حوله الذي هو محل  
الصلاة وفيه مقام إبراهيم قال الله تعالى ( واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى )  
فالحرم كله شريف ومكة أشرفه والحرم المحيط بالكعبة الذي هو مسجد أشرفها  
والكعبة أشرفه ، وإن كانت ليست محل الصلاة فهي من جهة التعظيم والتبجيل  
أزيد وهو من جهة إقامة الصلاة أزيد ، وتلك الجهة أعظم من هذه فلا جرم  
كانت في الحلية بالذهب والفضة أحق من المسجد فضصف الخلاف فيها وقوى  
فيه معنى في التحلية التي استمرت الأعصار عليها . وأما التناديل فالمقصود منها  
التقوير على المصلين وهم ليسوا داخل الكعبة فمن هذه الجهة كان المسجد بالتناديل  
أحق لسن في الكعبة ما ذكرناه من الرجحان في التبجيل والتعظيم فاعتدلا  
بالنسبة إلى التناديل فالتسوية بينهما في التناديل لا بأس بها ، والأصح منه ما اخترناه  
الجواز وعلى ما قاله إمامي التحريم ولا دليل له لأنها لا أواني ولا مشبهة للأواني

ولم يرد فيها نهى ولا فيها معنى مانهى عنه لاقى الماحجد ولا فى الكعبة فكان القول بتحریمها فيها باطلا ، ولما ذكر الرافعى وغيره الكعبة والمساجد أطلقوا ولا شك أن أفضل المساجد ثلاثة المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم ومسجد بيت المقدس ، ومن يقول بجواز التحلية والتناديل الذهبية فى سائر المساجد فلا شك انه يقول بها فى المساجد الثلاثة بطريق الاولى ومن يقول بالمنع فى سائر المساجد لم يصرحوا فى المساجد الثلاثة بشيء لكن أطلقوا محتمل لها وعموم كلامهم يشملها . وكلامى هذا لا يختص بمسجد المدينة ومسجد بيت المقدس بل يعم الثلاثة لأن الكعبة غير المسجد المحيط بها فصار هو من جملة المساجد المعطوفة عليها ، وينبغى أن يرتب الخلاف فيقال فى سائر المساجد غير الثلاثة وجهان أصحهما الجواز كما قاله القاضى الحسين ومسجد بيت المقدس أولى بالجواز والمسجدان مسجد مكة ومسجد المدينة أولى من مسجد بيت المقدس بالجواز ثم المسجدان على الخلاف بين مالك وغيره فمالك يقول المدينة أفضل فيكون أولى بالجواز من مسجد مكة ، وغيره يقول مكة أفضل فقد يقول إن مسجدنا أولى بالجواز وقد يقول إن مسجد المدينة ينضاف اليه مجاورة النبي صلى الله عليه وسلم وقصد تعظيمه بما فى مسجده من الحلية والتناديل . وهذه كلها مباحث والمنقول ما قدمناه فى مذهبننا وبه يتبين أن الفرق الذى ذكره الرافعى مستغنى عنه وانه ليس بصحيح وان قوله ان سائر الكعبة وتطيبها من القربات صحيح الآن بعد الشروع وأما قبل ذلك فقد قلنا انه لم يكن واجبا وان الستره صارت واجبة بعد أن لم تكن ، وأما كونها قرابة من الأصل أو صارت قرابة ففيه نفاذ ، وأما الطيب فالظاهر أنه ليس بواجب بل قرابة والظاهر انه قرابة من الأصل فيها وفى كل المساجد وان كان فيها أعظم . هذا ما يتعلق بمذهبننا فى اتخاذها من غير وقف فان وقف المتخذ من ذلك من التناديل والصفائح ونحوها فقد قال القاضى الحسين والرافعى بأنه لا زكاة فيه ، وأما قطع القاضى الحسين فلا يرد عليه شيء لأنه يقول باباحتها ومقتضاه صحة وقفها واذا صح وقفها فلا زكاة ، وأما الرافعى فقد رجح محرمها ومقتضاه انه لا يصح وقفها لهذا الغرض واذا لم يصح وقفها تكون باقية على ملك مالكا وتكون زكاتها مبنية على الوجهين فيما اذالم تكن موقوفة فلعل مراد الرافعى اذا وقفت على قصد صحيح أو وقفت وفرعنا على صحة وقفها هذا ما يتعلق بمذهبننا . وأما مذهب مالك رحمه الله فى التهذيب من كتبهم ليس فى حلية السيف والخاتم والمصحف زكاة ، وفى النوادر لابن زبير روى



ابن عبد الحكم عن ابن التميم عن مالك ان كان مافي السيف والمصحف من الحلية تبعاً له لازكاة ، وفي كتاب ابن القوطي يزكي ما حلى به ما خلا المصحف وسيف وخاتم وحلى النساء وأجزاء من القرآن وذ كر غير ذلك وقال لازكاة فيه ثم قال وما كان في جدار من ذهب أو فضة لو تكلف اخراجه أخرج منه بعد أجره من عمله شيء فليزكه وان لم يخرج منه الا قدر أجر عمله فلا شيء فيه ، وفي النوادر عن مالك لا بأس أن يحلى المصحف بالقضة ، وذلك من العتبية من سماع أشهب وفيه ولقد نهيت عبد الصمد أن يكتب مصحفاً بالذهب قال وينظر في قبر النبي صلى الله عليه وسلم كيف يكشف ولم يعجبه أن يستريح بالخش ، ولينظر في موطأ القعني عن مالك في المماقة ومثل ذلك أنه يباع المصحف وفيه الشيء من الحلى من القضة والسيف وفيه مثل ذلك ، ولم تزل على هذا يبيع الناس بينهم يبيعونها ويتنازعونها جائزه بينهم . وقال القرافي في الذخيرة أما تحلية الكعبة والمساجد بالقناديل والملائق والصفائح على الأبواب والجدران من الذهب والورق قال سحنون يزكيه الامام كل عام كالمين المحبسة ، وقال أبو الطاهر وحلية الحلى المحظور كالمعدومة والمباحة فيها ثلاثة أقوال أحدها يزكي كالمصكوك ، والثاني كالعرض اذا بيعت وجبت الزكاة حينئذ فيسكل بها النصاب هنا . والثالث يتخرج على القول بأن حلى الجواهر يجعل مكان العين فيكمل بها النصاب هنا ، وأما الحنفية فعند أبي حنيفة رحمه الله لا بأس بنقش المسجد بالجص والماج وماء الذهب اذا كان من مال نفسه وكذا في سقف البيوت وتحويلها بماء الذهب ؛ وكرهه أبو يوسف وعلى قول أبي حنيفة رحمه الله المصحف أولى بالجواز وكذا المسجد ، واختلف الحنفية هل نقش المسجد قرينة أولاً والصحيح أنه ليس بقرينة لكنه مباح فالدعي تقتضيه قواعد أبي حنيفة رحمه الله أن تحلية المسجد وتعليق قناديل الذهب فيه جائز : قال صاحب السكا في لا بأس بنقش المسجد بالجص والماج وماء الذهب وقال الوافي لا بأس يدل على أن المستحب غيره قال وأصحابنا جوزوا ذلك ولم يستحسنوه ، ومراده بأصحابهم الجميع فأبو يوسف ما يخالف في المسجد وإنما يخالف في البيوت . وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي إن أبا حنيفة جوز تخمويه السقوف بالذهب وان أبا يوسف كره ذلك قال فملى قول أبي حنيفة المصحف أولى بذلك وكذا المسجد ، وفي السكا قيل يكره وقيل هو قرينة لأن العباس زين المسجد الحرام في الجاهلية والاسلام وكما عمر الكعبة وبني داود صلوات الله عليه مسجد بيت المقدس من الرخام والمرمر ووضع فيه على رأس

القبّة كبريتاً أحرى بفضله اثني عشر ميلاً وزينة مسجد دمشق شيء عظيم ، وفي ذلك ترغيب الناس في الجماعة وتعظيم بيت الله ، وكونه من اشراط الساعة لا يدل على قبحه على أن المراد تزيين المساجد وتضييع الصلوات . هذا كلام صاحب السكافي من الحنفية قال فإن اجتمعت أموال المسجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها فلا بأس به حينئذ يعني من مال المسجد وفي غير هذه الحالة لا يباح من مال المسجد وإنما يباح من مال نفسه ، وفي فنية المنية من كتبهم لو اشترى من مال المسجد شئاً في رمضان يضمن وهذا محمول على ما إذا لم يكن بشرط الواقف ولا جرت به عادة ذلك الوقف ، وقال السروجي في الفتاوى شرح الهداية ولا بأس بأن ينقش المسجد بالجلس والساج وماء الذهب وكذا تحلية المصحف بالذهب والفضة وقيل هو قربة ، وفي الجامع الصغير لقاضي خان منهم من استحسن ذلك ومنهم من كرهه ، قال الأزرقي أول من كسا الكعبة تيجان الناس في الجاهلية ثم كساها النبي صلى الله عليه وسلم ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم معاوية وكان المأمون يكسوها ثلاث مرات بالديباغ الأحمر يوم التروية والقباطي أول رجب والديباغ الأبيض في سابع عشر رمضان . وأما تذهيب الكعبة فإن الوليد بن عبد الملك بعث إلى خاله ابن عبد الله وإلى مكة ستة وثلاثين ألف دينار ووجه لها على بابها والميزاب والاساطين والأركان ، وذكر في الرعاية عن أحمد أن المسجد يصان عن الزخرفة ، وم محجوجون بما ذكرناه من إجماع المسلمين في الكعبة . ذكر ذلك صاحب الطراز من المالكية . وأما الخنابلة ففي المنى من كتبهم لا يجوز تحلية المصحف ولا المحاريب وقناديل من الذهب والفضة لأنها بمنزلة الآنية وإن وقفها على المسجد أو نحوه لم يصح وتكون بمنزلة الصدقة فتكسر وتصرف في مصلحة المسجد . فأما قولهم أنها بمنزلة الآنية فليس بصحيح لما قدمناه وأما قولهم إنه إذا لم يصح وقفها تكون بمنزلة الصدقة فليس بصحيح لأن واقفها إنما خرج عنها على أن تسكن وقفاً دائماً وله قصد في ذلك فإذا لم يصح ينبغي رجوعها إليه . فإن قلت قد قال المتولي من الشافعية لو وقف على تخصيص المسجد وتلويينه ونقشه هل يجوز على وجهين أحدهما يجوز لأن فيه تعظيم المسجد وإعزاز الدين ، والثاني لا لأن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر تزيين المساجد في اشراط الساعة والحق بترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . قلت أما كونه من اشراط الساعة فلا يدل على التحريم وأما كونه ألحقه بترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فالذي ورد « لتزخرقنها ثم لاتعمرونها إلا قليلا » فالمفهوم عدم العبادة أو الجمع بينه

وبين الزخرفة أو الزخرفة الملهية عن الصلاة فهي المكروهة أما التجميس وفيه تحمين للمساجد وقد فعله الصحابة عيان رضى الله عنه فن بعده ، ولا شك أنه بناء المساجد من أفضل القرب ، وتحسينها من باب اختيار الاعمال الصالحة فهو صفة القربة وقد رآه المسلمون حسناً وقال عبدالله بن مسعود « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » فكل ذلك حسن ولا يكره منه إلا ما يشغل خواطر المصلين فلا شك أن يكره كراهة تنزيه لا تحريم .

### ﴿ فصل ﴾

هذا ما يتعلق بمكة شرفها الله تعالى فننتقل الى المدينة الشريفة دار الهجرة على سائر كنهها أفضل الصلاة والسلام ونقول فيها المسجد والحجرة المعلقة أما المسجد فقد ذكرنا حكم المساجد في التحلية وتعليق القناديل الذهب والقضة فيها وقلنا ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم أولى بذلك من سائر المساجد التي لا تشد اليها الرجال ومن مسجد بيت المقدس وإن كانت الرجال تشد اليه ومن مسجد مكة عند مالك رضى الله عنه بلا اشكال ، وقلنا انه يحتمل أن يقال بأولوية على مذهب من يقول بتفضيل مكة أيضاً لما يختص به هذا المسجد الشريف من مجاورة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولذلك كان عمر بن الخطاب يمنع من رفع الصوت فيه ولم يكن يفعل ذلك في مسجد مكة وما ذاك إلا للأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب معاملته الآن كما كان يجب أن يعامل به لما كان بين أظهرنا ، وكانت مألوفة رضى الله عنها تسمع الوند يوند والمهمل يضرب في البيوت المطيفة به فتقول لا تؤذوا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فن هذا الوجه يستحق من التعميم والتوقير مالا يستحقه غيره ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام » فعند مالك يكون أفضل من المسجد الحرام بما دون الألف ، وعندنا وعند الحنفية والحنابلة الصلاة في المسجد الحرام أفضل من الصلاة فيه . واختلفوا إذا وسع عما كان عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هل تثبت هذه التفضيلة أو تختص بالقدر الذي كان في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن رأى الاختصاص بالنووى رضى الله عنه للإشارة اليه بقوله « مسجدي هذا » ورأى جماعة عدم الاختصاص وانه لو وسع مهما وسع فهو مسجده كما في مسجد مكة إذا وسع فإن تلك القضية ثابتة له ، وقد قيل ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم كان في حياته سبعين ذراعاً في ستين ذراعاً ، ولم يزد أبو بكر فيه شيئاً وزاد فيه عمر ولم يغير صفة بنائه ، ثم زاد فيه عثمان

زيادة كثيرة وبني جماره بالحجارة المنقوشة والقصبة وهي الجص وجعل عمده من حجارة منقوشة وسقفه بالساج ، ثم زاد فيه الوليد في ولاية عمر بن عبد العزيز على المدينة ومباشرته وعمل سقفه بالساج وماء الذهب وكان الوليد أرسل الى ملك الروم اني أريد ان أبني مسجد نبينا فأرسل اليه أربعين ألف دينار وأربعين رومياً وأربعين قبطياً عمالاً وشيثاً من آلات العمارة ، وعمر بن عبد العزيز أول من عمل له محراباً وشرفاً في سنة احدى وسبعين ثم وسعه المهدي على ما هو اليوم في المقدار وإن تغير بناؤه .

**فصل** أما الحجرة الشريفة المعظمة فتعلق القناديل الذهب فيها أمر معتاد من زمان ولا شك انها أول بذلك من غيرها ، والذين ذكروا الخلاف في المساجد لم يذكروها ولا تعرضوا لها كما لم يتعرضوا لمسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، وكمن عالم وصالح من أقطار الأرض قد أتاهم للزيارة ولم يحصل من أحد إنكار للقناديل الذهب التي هناك . فهذا وحده كاف في العلم بالجواز مع الأدلة التي قدمناها عليه مع استقراء الأدلة الشرعية فلم يوجد فيها ما يدل على المنع منه فنحن نقطع بجواز ذلك ، ومن منعه أو رام اثبات خلاف فيه فلينبته ، والمسجد وإن فضلت الصلاة فيه فالحجرة لها فضل آخر يختص بها يزيد شرفها به حكم أحدهما غير حكم الآخر ، والحجرة الشريفة هي مكان الدفن الشريف في بيت عائشة وما حوله ، ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم وسع وأدخلت حجر نساءه التسع فيه ، وحجرة حفصة هي الموضع الذي يقف فيه الناس اليوم للسلام على النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مجاورة لحجرة عائشة التي دفن فيها صلى الله عليه وسلم في بيتها ، وتلك الحجر كلها دخلت في المسجد فأما ما كان غير بيت عائشة رضي الله عنها فكان للنموه التنازع به اختصاص ولهن في تلك البيوت حق السكنى في حياتهن فيحتمل أن يقال إن البيوت التسعة كانت للنساء التسع لقوله تعالى ( وأذكرن ما يتلى في بيوتكن ) ويحتمل أن يقال انها للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ( بيوت النبي ) وهذا هو الأولى ، ثم بعد هذا هل تكون بعده صدقة ويكون لهن فيها حق السكن أو كيف يكون الحال ؟ والظاهر الأول ويحتمل أن يقال انها لهن بعده وتكون قد دخلت بالشرع والوقوف في المسجد كغيرها من الأماكن ، وإن كان الأول فتكون قد أدخلت في المسجد وإن لم يكن لها حكمه وحكم صدقته صلى الله عليه وسلم جار عليها ومن جملة صدقتها انتفاع المسلمين بالصلاة والجلوس فيها هذا كله في غير المدفن الشريف أما المدفن الشريف

فلا يشمل حكم المسجد بل هو أشرف من المسجد وأشرف من مسجد مكة وأشرف من كل البقاع كما حكى القاضى عياض الاجماع على ذلك ان الموضوع الذى ضم أعضائه الذى صلى الله عليه وسلم لا خلاف فى كونه أفضل وأنه مستثنى من قول الشافعية والحنفية والحنابلة وغيرهم ان مكة أفضل من المدينة ونظم بعضهم فى ذلك :  
جزم الجميع بأن خير الارض ما قد احاط ذات المصطفى وجوها  
ونعم لقد صدقوا بساكنها علت كالتفس حين زكت زكا مأوها

ورأيت جماعة يستشكلون نقل هذا الاجماع وقال لى قاضى القضاة شمس الدين السروجى الحنفى : طالعت فى مذهبتنا حسين تصنيفاً فلم أجده فيها تعرضاً لذلك وقال لى ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام لنا ولكم أدلة فى تفضيل مكة على المدينة وذكرت أنا أدلة أخرى ، والأدلة التى قال ان الشيخ عز الدين ذكرها وقفت عليها ووقفت على ما ذكره الشيخ عز الدين فى تفضيل بعض الأماكن على بعض وقال إن الأماكن والأزمان كلها متساوية ويفضلان بما يقع فيها لاي صفات فائقة بهما ويرجع تفضيلهما إلى ما ينيل الله الساد فيهما من فضله ومنه وكرمه وان التفضيل الذى فيها ان الله يجود على عباده بتفضيل أجر الماملين فيهما فكذلك قال الشيخ عز الدين رحمه الله . وانا أقول قديكون لذلك وقديكون لأمر آخر فيهما وان لم يكن عدل فان قبر النبي صلى الله عليه وسلم يتزّل عليه من الرحمة والرضاوان والملائكة وله عند الله من المحبة له ولساكنه ما تقصر العقول عن ادراكه وليس لمكان غيره فكيف لا يكون أفضل الامكنة ، وليس محل عدل لنا لأنه ليس مسجداً ولا له حكم المساجد بل هو مستحق للنبي صلى الله عليه وسلم فهذا معنى غير تضعيف الاعمال فيه وقد تكون الاعمال مضاعفة فيه باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم حى وأعماله فيه مضاعفة أكثر من كل أحد فلا يختص بالتضعيف بأعمالنا نحن فافهم هذا ينشرح صدرك لما قاله القاضى عياض من تفضيل ما ضم أعضائه صلى الله عليه وسلم باعتبارين أحدهما ما قيل ان كل أحد يدفن بالموضع الذى خلق منه ، والثانى تتزّل الرحمة والبركات عليه واقبال الله تعالى ، ولو سلمنا أن التفضل ليس للمكان لذاته لكن لأجل من حل فيه . إذا عرفت ذلك فهذا المكان له شرف على جميع المساجد وعلى السكينة ولا يلزم من منع تعليق قتاديل الذهب فى المساجد والسكينة المنع من تعليقها هنا ، ولم نر أحداً قال بالمنع هنا ، وكما ان العرش أفضل الأماكن العلوية وحوله قتاديل ؛ كذلك هذا المكان أفضل الأماكن الأرضية فيناسب أن يكون فيه قتاديل

وينبغي أن تكون من أشرف الجواهر كما أن مكلتها أشرف الأما كن فقليل في حقها الذهب والياقوت ، وليس المعنى المقتضى للتحريم موجوداً هنا فزالت شبه المنع ، والتدليل الذهب ملك لصاحبه يتصرف فيه بما شاء فإن وقفه هناك اكراماً لذلك المكان وتمطيلاً صبح وقفه ولا زكاة فيه ، وإن لم يقفه واقصر على اهتائه صبح أيضاً ، وخرج عن ملكه قبض من صبح قبضه لذلك وصار مستحقاً لذلك المكان كما يصير المهدى للكعبة مستحقاً لها وكذلك المنذور لهذا المكان كالمنذور للكعبة ؛ وقد زاد هنا فيقال إنه مستحق النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم حتى وإنما يحكم بانقطاع ملكه بموته عما كان في ملكه وجعله صدقة بعده اما هذا النوع فلا يتمتع ملكه له وهو الذي في أذهان كثير من الناس حيث يقولون هذا للنبي ﷺ ، هذا إذا لم يجمعه وقتاً ، وإن جمعه وفقاً لموقوفه عليه كذلك اما نفس الحجرة الشريفة كالكعبة واما النبي صلى الله عليه وسلم نفسه على ما قلناه ؛ وقد يقول قائل الوقف حيث صبح لا بد أن يكون لمنفعة مقصودة ومنفعة تزيين ذلك المكان به غير مقصودة للشرع وتذهب بالمنفعة ذلك الذهب بالكعبة لأنه لا غاية له يصير اليها وإذا قامت القيامة زالت الزينة ؟ فنقول منمتعة في الدنيا الزينة والتعظيم لما هو منسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم وبقاء ذكر المهدى له فيذكر به وذلك مقصود ( لمان صدق في الآخرين ) ( وتركنا عليه في الآخرين ) وإذا قامت القيامة محمدوا به وربما يحىء ذلك الذهب بعينه فإن الله تعالى مالك الدنيا والآخرة وما فيهما وهو يحل أهل الجنتين بماه الذهب والجنيتين بالفضة وربما يأتي بذلك الذهب والفضة بينهما فيحلى بهما صاحبهما جزاء له أو أحد من حشمه ومن عنده فيسر بذلك أو يسر بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم له في تلك الدار ، وهذه نكتة لطيفة ، وحيث قلنا انه ملك الحجرة فلا زكاة فيه أيضاً كما لازكاة في مال الكعبة وإن كان مملوكاً لأن الزكاة وإن تملت بالمال فلا بد من ملك مالك معين لها اما مكلف واما ينتهي للتكليف في دار التكليف . واما ما قدمناه عن سحنون من المالكية في أن الامام يزيه كل عام كالعن الحيسة فموجب .

﴿ فصل ﴾ ممن صنف في أخبار المدينة أبو الحسين يحيى بن الحسن بن جعفر ابن عبد الله الهاشمي فقال في هذا الكتاب : حدثنا هرون بن موسى القروي ثنا محمد بن يحيى عن عبد الرحمن بن سعد عن عبد الله بن محمد بن عمار عن أبيه عن جده قال أتى عمر بن الخطاب رضى الله عنه بحجرة من فضة فيها عاتيل من

الثام فدفعها الى سعد جد المؤذنين فقال اجر بها في الجمعة وفي شهر رمضان قال فكان سعد يحجر بها في الجمعة وكانت توضع بين يدي عمر بن الخطاب رضى الله عنه حتى قدم ابراهيم بن يحيى بن محمد بن العباس المدينة واليا سنة ستين ومائة فأمر بها فغيرت وجعلت صلاحاً وهي اليوم بيد مولى للمؤذنين قال ابو غسان ثم دفعوها اليه . عبد الله بن محمد بن عمار بن سعد القرط ضعفه ابن معين ، وعبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد القرط ضعفه ابن معين أيضاً ، ومحمد ابن عمار حسن له الترمذى فلو سلم ممن دونه كان جيداً ، والمجبرة مما يستعمل وقال الفقهاء انها اذا احتوى عليها حرام ، ويقتضى اشتراطهم الاحتواء أن هذا الصنيع غير حرام لكن العرف دل أن ذلك استعمال فاما أن يكون الحديث ضعيفاً واما أن يكون احتمل ذلك لأجل المسجد تعظيماً له فتسكون القناديل بطريق الاولى إذ لا استعمال فيها .

**فصل** اذا كانت القناديل في الحجر الشريفة المعظمة فلا حق فيها لأحد من الفقهاء كما لا حق لهم في مال الكعبة وكذا لا حق فيها لما يحتاج اليه من عمارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وحرمة الخارج عن الحجر كما لا حق فيها للفقهاء لما ذكرناه من المعايرة بين الحجر والمسجد فلا يكون الذي لاحدهما مستحقاً للآخر ولا له حق فيه ؛ واما الحجر بعينه لو فرض احتياجها الى عمارة أو نحوها هل يجوز أن يصرف من القناديل فيها ؟ الذى يظهر المنع ؛ وليست القناديل كالمال المصكوك المعد للصرف الذى في الكعبة لأن ذلك إنما أعد للصرف واما القناديل فما أعدت للصرف وإنما أعدت لبقاء وليس قصد صاحبها الذى أتى بها الا ذلك سواء أوقفها أم اقتصر على اهدائها فتبقى مستحقة لتلك المنفعة الخاصة وهي كونها معلقة بقرين بها ، والعمارة التي تحتاج اليها الحجر أو الحرم ان كان هناك أوقف تعمير منها والا فيقوم بها المسلمون من أموالهم طيبة قلوبهم فالنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، والذى قالته الحنابلة انه اذا بطل وقفها يصرف الى مصالحه ليس بصحيح قطعاً ، والذى قاله اصحابنا من ان الموهوب للمسجد يصرف في مصالحه لا يأتى هنا لأن ذلك فيما لا يقصد واهبة معينة اما لو قصد جهة معينة فيتعين كما قالوا في الاهداء لرتاج الكعبة أو لتطيينها انه يتعين صرفه في تلك الجهة ؛ وليس هذا كما اذا وهب لرجل درهما ليصرفه في شيء عنه حتى يأتى فيه خلاف لأن ذلك في الهبة لموصوفه عقدها وكونها لمعين أدى يقضى ذلك ؛ وهنا الاهداء لما يقصد من الجهات فأى جهة قصدتها تبنت وإن لم يعدل عنها .

﴿فصل﴾ بعد تعليق هذه القناديل في الحجرة وصيرورتها لها بوقف أو ملك باهداء أو نذر أو هبة لا يجوز ازالتها لأنها وإن لم يكن تعليقها في الأول واجباً ولا قرية صارت شعاراً ويحصل بسبب ازلتها تنقيص فيجب اداؤها كما قدمناه في كسوة التكمية استدامتها واجبة وابتدائها غير واجب فلو لم يحصل وقف ولا تعليق ولكن أحضرها صاحبها وعلقها هناك مع بقائها على ملكه بقصد تعظيم المسكن وانتسابه إليه ينبغي له أن لا يزيلها ما لم يكن عدم ازلتها لأن الشعار الحاصل بها والنقص الحاصل بـزالها موجود هناك ماهو موجود في التي خرج عنها فيخشى عليه من تغييرها أو تغيير عقده مع الله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) هذا في الباطن وإنما يمكن في الظاهر منها إذا علم منه بأن كانت باقية في يده أو أشهد عليه بذلك عند تسليمها ، أما إذا لم يعلم وأحضرها لناظر المسكن أو القيم عليه وتملحها منه كما عادة النذور والهدايا ثم جاء يطلبها زاعماً أنه لم يكن خرج عنها فلا يقبل قوله بعد ما اقتضاه فعله وقرائنه من الإهداء كما لو أهدى هدية وأقبضها ثم جاء يزعم أنه لم يكن قصد التملك فإن الفعل الظاهر الدال عادة وعرفاً مع القرائن كاللفظ الصحيح .

﴿فصل﴾ سبب كلامي في ذلك انني سئلت عن بيع القناديل الذهب التي بالحجرة الشريفة المعظمة وإن بعض الناس قصد بيعها للمارة الحرم الشريف النبوي على ما كانه أفضل الصلاة والسلام والرحمة فأبصكرته واستجبته : أما إنكاره فن جهة الفقه لأن هذه القناديل وإن كانت وقتاً صحيحاً لم يصح بيعها ، ومن يقول من الحنابلة ببيع الاوقاف عند خرابها أو من الحنفية القائلين بقول أبي يوسف في الاستبدال إنما يقول بذلك إذا كان يحصل به غرض الواقف بقدر الامكان ، وأما هنا فقصد الواقف إبقاؤها لمنفعة خاصة وهي الآتين فيبيعها للمارة مقوت لهذا الغرض ، وإن كانت ملكاً للحجرة كالمالك للمسجد فكذلك لما قدمناه أن قصد الآتي بها ادخارها لهذه الجهة ، وإن جهل حالها فيعمل على إحدى هاتين الجهتين فيمتنع البيع أيضاً ، وإن عرف لها مالك معين فأمرها له وليس لنا تصرف فيها ، وإن علم أنها ملك لمن لا ترجى معرفته فيكون بيت المال ، ومما ذاك ليس ذلك واقفاً وإنما ذكرناه لضرورة التقسيم حتى يعلم أنه لا يتسلط على بيعها للمارة بوجه من الوجوه فلم يكن في الفقه وجه من الوجوه يقتضي ذلك . ولو فرضنا أن هذه مما يجب الزكاة فيه <sup>(١)</sup> ففي هذه المدد قد ملك

(١) في الأصل « فيها »



الفقراء في كل سنة ربع العشر فيكون قد استغرقت الزكاة الا أقل من نصاب فيجب صرفها اليهم ولا تباع . فعلى كل تقدير لامساغ البيع ، وهذا هو وجه انكارى ايها . واما الاستبجاح فلما يبلغ الملوكة في أقطار الارض انا بعنا قتاديل نبينا لهارة حرمة ونحن نقديه بأقمنا فضلا عن أموالنا . وما برحت الملوكة يعمرن هذا الحرم الشريف ويفتخرون بذلك ، وقد ذكرنا حمارة الوليد بن عبد الملك له ثم المهدي ثم المتوكل ، وأزر الحجره بالرخام ثم جدد التأثير وزير ابن زنكي في خلافة المقتدى وصل لها شباكا من خشب العندل والابنوس وكانت الستائر الحرير تأتي اليه من الخلفاء ، وفي ليلة الجمعة مستهل شهر رمضان سنة أربع وخمسين وستائة وقعت نار في المدينة فأحترق المنبر وبعض المسجد وبعض سقف الحجره فسكتوا الى الخليفة المستعصم فأرسل بصناع وآلات من بغداد وأبتدأ بمهارته أول سنة خمس وخمسين وستائة ولم يحسروا على ازالة ما وقع من السقوف على القبور حتى بطلوا المستعصم واشتغل المستعصم بالتمارفة فماتوا الحجره ووصل من مصر آلات المهارة في دولة المنصور على بن المزمزايك ، ووصل من اليمن من ملكها خمس الدين المظفر يوسف بن المنصور عمر بن علي بن رسول آلات وأخشاب ، وتسلمن بمصر المظفر قطز واسمه الحقيقي محمود بن محمود ابن اخت جلال الدين خوارزم شاه وابوه ابن عمه وقم عليه السبي فبيع بدمشق وسعى قطز ، واشتغل بالتمار حتى كسرهم في عين جالوت ومات في دون السنة ، وتسلمن الملك الظاهر ، وكان صاحب اليمن ارسل منبراً من صندل فقلعه الملك الظاهر وارسل منبراً من جهته وكل عمارته ، والملوك يفعلون ذلك افتخاراً به واثق ورسوله غنى عنهم :

نفس النبي لدى أعلى الانفس	فاتيمه في كل النوائب والانس
واترك حظوظ النفس عنك وقل لها	لا ترغبي عن نفس هذا الانس
فردى الردى واجبه كل ملعة	فلقد سمعت اذا خصصت بأبوس
ان تقتلي يصعد بروحك في العلى	بيد الكرام على ثياب المنس
وترين مارتضين من كل المنى	في مقعد عند المليك مقدس
أو ترجعي بغنيمة تحظى بها	وبذخر أجر ترجيحه وترأسي
مأنت حتى لا تصكوني فدية	لمحمد في كل هول ملبس
مافي حياتك بمده خير ولا	ان مات تخلفه جميع الانس
فمحمد بحياته يهدي الأنا	م وتنمحي سدف الظلام الخندس
ويقوم دين الله أبيض طاهراً	في غيط البليس القمين الانحس

أعظم بنفس محمد أن تقتدى أهون بنفسك يا أخى وأخمس  
نظمت هذه الابيات في سنة سبعم وثلاثين وسبعمائة في كلام تفسير قوله تعالى  
( ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا  
يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ) والآن زدت فيها لهذا المعنى العارض :

ولقبره أعلى البقاع وخيرها زاك على التقوى أجل مؤسس  
فبطية طاب الثرى وزيلها أذكى قرى في كل واد أقدس  
أفدى عمارتها ومسجدها بما أحوى وبى كل البرية نأتسى  
انى يهون على بيع حشاشى فى ذاك بالثمن الأقل الانحس  
لو جاز بيع النفس بعت وكان لى نغر بذاك الرق أشرف ملبس  
صلى عليه الله كل دقيقة عدد الخلائق ناطق أو أخرس

﴿ فصل ﴾ السكبة والحجرة الشريفة قد علم حالها الاول بالنص للعديد  
الوارد الذى قدمناه ؛ والثانية بالالحاق به وبالقطم بمظمتها ، وفى كثير من البلاد  
غيرهما أما كن ينذر لها ويهدى اليها وقد يسأل عن حكمها ويقع النظر فى أنها  
هل تلحق بهذين المسكنين وان لم تبلغ مرتبتهما أولا ؟ وقد ذكر الرافعى عن  
صاحب التهذيب وغيره انه لو نذر أن يتصدق بكذا على أهل بلد عينه يجب أن  
يتصدق به عليهم قال ومن هذا القبيل ما ينذر بمنه إلى القبر المعروف بمجرجان فان  
ما يجتمع منه على ما يحكى يقسم على جماعة معلومين ؛ وهذا محمول على أن العرف  
اقتضى ذلك فزل النذر عليه ، ولا شك أنه اذا كان عرف حمل عليه وان لم يكن  
عرف فيظهر أن يجزى فيه خلاف وجهين أحدهما لا يصح النذر لأنه لم يشهد له  
الشرع بخلاف السكبة والحجرة الشريفة ، والثانى يصح إذا كان مشهوراً بالخير .  
وعلى هذا ينبغي أن يصرف فى مصالحه الخاصة به ولا يتعداها والله أعلم .  
والاقرب عندى بطلان النذر لما سوى السكبة والحجرة الشريفة والمعاجد الثلاثة  
لعدم شهادة الشرع لها وان من خرج من ماله عن شئ لها واقتضى العرف  
صرفه فى جهة من جهاتها صرف اليها واختصت به والله تعالى أعلم انتهى .

### ﴿ مسألة فى تأخير الرى ﴾

أما الرماة وأهل السقاية فلهم إذا رموا حجرة العقبة أن ينفروا ويدعوا المبيت  
بمعنى لبلى التشريق ويدعوا رى يوم ويقضوه فى اليوم الذى يليه ، وهل هو  
قضاء أو أداء سياتى . وهذا التأخير مقطوع بمجوازه للعذر سواء قلنا فى غير  
المعذور يتدارك أولا . واتفق الشافعى والاصحاب على أن لهم أن يرموا اليوم

الاول من أيام التشريق ويتركوا النسيء وينفروا في الثالث فيرموا اليومين ثم لهم أن ينفروا فيه مع الناس على الأصح فلم ينفروا بل رجعوا إلى الرعي نافرين النفر وأقاموا يعني رموا النفر الآخر بعد الزوال فإن غابت الشمس قبل أن يرموا أراقوا دماً . وإن شاء الرعاة أن يرموا نهاراً ويرموا ليلاً جاز نص عليه في الأملاء ؛ وهل لهم ترك يومين متواليين بأن ينفروا يوم النحر ويرموا في الثالث عن الثلاثة ؟ قال البخوي والرافعي وقطع ابن داود في شرح المختصر بالجواز وكلام الماوردي قريب منه ، والذي ينبغي أن يكون حكم الرعاة في ذلك كغيرهم على ماسياتي فإن الرخصة لهم إنما وردت في يوم ؛ والبغوي انما منع من ترك يومين لاعتقاده أنه قضاء ، وأما الرافعي فكان يجب أن ينبه على الخلاف في غيرهم ، ويكون الصحيح على مقتضى تصحيحه الجواز . ولو غربت الشمس والرعاة يعني لم يجز لهم النفر بخلاف السقاة . هذا حكم المذنور وأما غير المذنور فلدبت في حقهم يتعين ولهم النفر الاول إلا أن يتركوا المبيت ليلتي اليومين الأولين ورموا في الثاني وأرادوا النفر لم يمكنوا لانهم لا عذر لهم ولا أتوا بمعظم الرمي فيمكنوا حتى يرموا الثالث ولو باتوا الليالي كلها ولكن أخروا رمي يوم أو يومين فإن خرجت أيام التشريق غات والا فإن كان ناسياً رمى متى ذكر ليلاً أو نهاراً نص عليه ونص في الأملاء على قولين إن كل جرة في يومها فإذا غربت الشمس ولم يرم أراق دماً ، وأصحهما عنده أن آخرها آخر أيام التشريق فلا تقوت منها واحدة فواتاً يجب به دم حتى تنقضي أيام التشريق ، وكذلك قال الأصحاب الأصح أنه يتدارك ، والأصح عند الأكثرين أنه إذا سوى كان التأخير عمداً أم سهواً . هذا في رمي أيام التشريق . أما رمي يوم النحر فالأصح أنه كذلك وقيل لا يتدارك قطعاً فعلى هذا ينقضي بغروب الشمس يوم النحر وقيل يمتد تلك الليلة . فإن قلنا قضاء فالترتيب على الأيام مستحق ، وإن قلنا أداءاً مستحب صرح به الغزالي وشرحه الرافعي بمعنى أن حكمه أيام متى في حكم الوقت الواحد وكل يوم للوقت المأمور به وقت اختيار كأوقات الاختيار للصلوات . ومقتضى هذا أنه يجوز تأخير رمي اليومين إلى الثالث بمعذر وغير معذر . وبواقفه استدلال الماوردي كذلك بالأضاحي وما قدمناه عن ابن داود في الرعاة . وصرح القوراني في غيرهم بجواز تأخير يوم لعذر وهو بعيد لأنه ليس لجواز التأخير مستند من جهة الشارع . وإذا قلنا بأن رمي يوم النحر يتدارك أداء وهو الصحيح كغيره فهل يجوز أيضاً ؟ لم أر من صرح به . وأما تقديم يوم إلى يوم يجوز القوراني على قول الأداء وتلقاه

الامام عن الأئمة وتبعه الغزالي . وقال الروياني الصحيح أنه لا يجوز . ومال  
 الرافعي اليه وكلام الشافعي في الاملاء والبويطي فليكن هو الصحيح . واما  
 تقديم يومين فقال الماوردي إن اليوم الاول ليس وقتاً لجميها اجابا . وهل له  
 في اليوم الثاني رمى مافاته في الاول قبل الزوال ؟ اذ قلنا بالاداء الاصح الجواز ،  
 وإن قلنا بالقضاء فأولى ، ويجب الترتيب بين الرمي المتروك وبين رمى التدارك  
 في أظهر القولين ؛ واذا قلنا بالاداء في حق غير المعذور ففي الرعاء والسقا  
 أولى والا فوجهان ، وكذلك اذا قلنا لا يجب الترتيب على غيرهم فعليهم وجهان .  
 والخلاف في وجوب التشريق اطلقه ولعله مخصوص برمي أيام التشريق ، أما  
 رمي يوم النحر فنص الشافعي انه اذا ذكره في أيام آخر أيام التشريق أجزاء عنه .  
 رمية ولا اعادة عليه ، لم أر في كلام الأصحاب تصريحاً بذلك فلو رمى الجرات  
 كلها عن اليوم قبل أن يرميها امراً أجزأ أن لم يوجب الترتيب والا فالاصح  
 الاجزاء ايضاً ويقع عن القضاء ، والثاني لا يجوز له اصلاً . وقال المتولي لما تكلم  
 في الاداء والقضاء قال : فيه طريقان احدهما انه على سبيل القضاء بدليل أنه  
 لا يجوز له تأخير الرمي الى اليوم الثاني الا بعذر كما لا يجوز له تأخير الصلاة  
 الى وقت صلاة اخرى الا بعذر الا أن القضاء يختص بزمان مخصوص وهو  
 بقية أيام التشريق ، والثاني اداء لأن الوقوف لا يقضى والرمي تابع له وكان  
 ملحقة به ولكن يجعل الأيام كالشيء الواحد ؛ ونظير المسألة اذا شهد برؤية  
 الهلال بعد الزوال يوم الثلاثين من رمضان يصلي من الغد العيد وهل هو اداء  
 أو قضاء ؟ وهذا الذي قاله المتولي من تعليل قول القضاء بأنه لا يجوز  
 مخالف لما قاله القوراني .

### مسألة في المناسك

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : احدث الله رب العالمين وصلى الله على  
 سيدنا محمداً وآله وصحبه اجمعين وسلم . هذا مختصر في المناسك : اذا بلغ الميقات  
 واراد الرجل منه اغتسل وتنظف وتطيب وتجرد عن الخيط وليس ازراً واداء  
 ايضين نظيفين ثم يصلي ركعتي الاحرام ثم يحرم حين يميز ، يقول بقلبه ولما نه  
 نويت الاحرام بالحج واحرمت به لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان احدث  
 والذمة لك والملك لا شريك لك ، ويلتزم في طريقه من التلبية والصلاة على النبي  
 صلى الله عليه وسلم ؛ ولا يستر رأسه بشيء يمد سائراً ولا يرتدي بشيء يحيط  
 به أو بعضه منه فان كانت امرأة جاز ستر ماسوى وجهها وكفيها . ولا يمس

الحرم طيباً ولا مافيه طيب من مأكول وغيره بيده ولا بتيابه ولا يشم مضموماً ،  
فالورد ونحوه ويحرم دهن رأسه ولحيته وازالة شعر وظفر ونكاح وجماع  
وصيد برى واعانة عليه ووضع يده عليه ودوس الجراد . فاذا بلغ الحرم قال  
هذا حرمك وأمنك فخرمى على النار . فاذا وصل مكة شرفها الله اغتسل قبل  
دخولها ودخل من باب المعلا فاذا وقع بصره على البيت رفع يديه وقال اللهم  
زد هذا البيت تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ومهابة وزد من شرفه وعظمه بمن حبه أو  
اعتمره تشريفاً وتكريماً وتعظيماً وبرأ اللهم أنت السلام ومنك السلام حينئذ بناها السلام .

﴿فصل﴾ ثم يدخل من باب بى شيبه ويقدم رجله اليمنى ويسمى الله ويدعو  
ويقصد الحجر الاسود فيتسلقه ويقبله بغير صوت ثلاثاً فان لم يمكنه أشار اليه  
ويجعل وسط رداءه تحت عاتقه الايمن وي طرح طرفيه على عاتقه الايسر ويجعل  
الحجر الاسود عن يمينه ثم يطوف والبيت على يساره إلى أن يأتي الحجر الاسود  
الذى ابتدأ منه يفعل ذلك سبع مرات طاهراً متوضئاً مستوراً المورة خارجاً عن  
الشاذروان والحجر يكسر الحاء ، ووقت تقبيل الحجر لا يمشى في طوافه بل يرجع  
إلى موضعه ويطوف حتى يكون بدنه خارجاً عن هواء البيت ، ويسرع المشى .  
مع تقارب الخطأ في الثلاثة الأولى دون الأربعة ويكثر فيه من الدعاء والذي ذكر ثم  
يصل ركعتين خلف المقام فان لم يتيسر حيث شاء . ﴿فصل﴾ ثم يخرج فيصعد  
على الصفا حتى يرى البيت فيكبر ويحمد ويهلل ويدعو ، ثم ينزل ويمشى حتى  
يتقى بينه وبين الميل الاخضر قدر ستة أذرع ثم يسعى شديداً حتى يتوسط بين  
الميلين ثم يمشى على حادته إلى المروة فيصعد عليها ويكبر ويهلل ويدعو ثم يرجع  
كذلك إلى الصفا ثم إلى المروة حتى يكمل سبعة أرباع منها من الصفا إلى المروة  
وثلاث من المروة إلى الصفا يختم بالمروة ولا يترك شيئاً من المسافة التي بين الصفا  
والمروة بل يصعد على درج الصفا إلى المروة . ﴿فصل﴾ ثم يخرج يوم النامن  
إلى منى فيصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت بها حتى يصل بها الصبح  
فاذا طلعت الشمس على سراسر ويكثر من الدعاء إلى مرة فينزل بها حتى تزول  
الشمس ويمتثل بها للوقوف ويعبى بها الظهر والعصر مجموعتين في أول وقت  
الظهر في مسجد ابراهيم . ﴿فصل﴾ ثم يسجل بالمسير إلى عرفات للوقوف وأى  
موضع وقف منها جاز وأفضلها موقف النبي صلى الله عليه وسلم وهو عند الصخرات  
السكبار المغترشة في أسفل جبل الرحمة بوسط أرض عرفات ، ويجتهد في الخشوع  
والخضوع والذكر والدعاء والتهليل والتحميد والاستغفار والصلاة على النبي صلى

الله عليه وسلم ويكثر من قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللهم لك الحمد كالذي نقول وخيراً مما نقول اللهم اني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً وانه لا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني انك أنت الغفور الرحيم ، ويتنوع في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء ويلج في الدعاء والسؤال والابتهال له ولاجأة المسلمين ، ولا يزال كذلك حتى تقرب الشمس ويتحقق غروبها. ﴿فصل﴾ فاذا تحقق غروب الشمس دفع إلى طريق الملحين بسكينة ووقار ويكثر من الدعاء والذكر والشكر فاذا وصل الى مزدلفة بات بها وأخذ منها حصي الجمار وهو سبعون مثل حصي الخذف<sup>(١)</sup> . ويغتسل بها الووقوف بالمشر الحرام ومتى نفر منها قبل نصف الليل عصى وزومه دم ، والسنة أن يبيت بها حتى يطلع الفجر فيصلي الصبح في أول الوقت ثم يدفع الى منى فاذا وصل الى المشر الحرام وهو جبل صغير اخر المزدلفة إن أمكن . والا وقف تحته مستقبل الكعبة يدعو ويحمد الله ويكبره ويهلله ويلبي فاذا استنفر سار الى منى بسكينة ذاكراً ملجئاً فاذا وجد فرجة اسرع قدورمية حجر . ﴿فصل﴾ فاذا وصل الى منى بدأ بحجرة العقبة يرميها بعد ارتفاع الشمس قدر دمج سبع حصيات واحدة واحدة يرفع يديه حتى يرى بياض إبطيه مستقبل الحجرة . ومكة عن يساره ، ومن أول حصاة يقطع التلبية ويكبر ثم ينزل حيث شاء بمنى ثم ينحر إن كان معه ثم يملأ أو يقصر ويلبس الخيط ، ثم يفيض الى مكة فيطوف طواف الأفاضة سبعمائة ويصلي ركعتين كما تقدم ، وإن لم يكن سعى بعد طواف القدوم يسعى بعد طواف الأفاضة وإن كان قد سعى فلا تستحب له اعادته فاذا فعل ذلك صار حللاً وبقي عليه المبيت بمنى والرمي في أيام التشريق . ﴿فصل﴾ فبييت بمنى ليلة الحادي عشر من ذي الحجة ثم يصبح يوم الحادي عشر فيرمي بعد الزوال الجمرات الثلاث كل جمره سبع حصيات كما تقدم فيرمي الاولى التي تلى مسجد الخيف ويدعو قدر سورة البقرة ثم الثانية كذلك ثم الثالثة ولا يقف عندها ويكون ذلك بعد أن يغتسل ، ثم يبيت بها ويوفعل يوم الثاني عشر بعد الزوال مثل ذلك ، ثم إن شاء تعجل ونفر قبل غروب الشمس وإن شاء أقام وهو أفضل فاذا غربت الشمس وهو بمنى لم يجز له أن ينفر فبييت به ليلة الثالث عشر وهو آخر أيام التشريق ويرمى يوم الثالث عشر بعد الزوال الجمرات الثلاث كما تقدم ويغتسل قبله في كل يوم ثم ينصرف من عند الجمره

(١) أي صغار . وفي الأصل « الخذف » بالمهمله وهو خطأ .

را كبا أو ماشيا عند ما يفرغ من الرمي وقد تم حجه فينزل بالحصب وهو لا يطلع  
الذي عند مقابر مكة والاولى أن يصلي الظهر بمنزله .

**(فصل ١٠)** فإذا كان مفرداً إحتاج الى العمرة فيخرج الى التمتع الذي يقال له  
مما جد عائشة أو ماشاء من الجبل فيقتل ويتطيب ويلبس لباس الاحرام ،  
ويقول بقلبه ولسانه نويت العمرة لله وأحرمت بها ، ويلبى ويتوجه الى مكة  
ملبياً فإذا شرع في الطواف قطع التلبية ويلطوف سبعا كما تقدم ويصلي ركعتين ثم  
يسمى سبعا كما تقدم فإذا فرغ منه عند المروة حلق أو قصر وقد تمت هجرته  
وحل ولبس ويحل له كما يحل للحلال . (فصل ١١) فإذا اراد الخروج من مكة  
لوطنه أو غيره طاف للوداع سبعا كما تقدم ويصلي ركعتين خلف المقام وشرب  
من ماء زمزم واستلم الحجر ويأتي الملتزم بين الركن والمقام فيلزمه ويقول اللهم  
ان البيت بينك والعبدة عبدك وابن عبدك وابن امثلك حملتني على ما سخرت لي  
من خلقك حتى سيرتني في بلادك وبلغتني بنعمتك حتى أعتنتني على قضاء مناسكك  
فان كنت رضيت عني فازدد عني رضا والا فن الآن قبل أن ينأى عن بيتك  
داري ويهد عنه مزارى هذا أو ان انصرف ان أذنت لي غير مستبدل بك ولا  
ببيتك ولا راغب عنك ولا عن بيتك ، ويدعو بما أحب ويخرج تلقاء وجهه  
ولا يتقهقر ، ويحرم أن يخرج شيئاً من الحرم من ترابه أو أحجاره الى الحل  
ويحرم التعرض لصيد مكة والمدينة . (فصل ١٢) ثم يتوجه الى المدينة لزيارة قبر  
سيدنا سيد البشر صلى الله عليه وسلم ويكثر من الصلاة والتسليم والخضوع  
والخشوع والهيبة والاحلال كأنه يراه فإذا وصل المسجد قدم رجله اليمنى  
وصلى ركعتي التحية عند الكعبة ثم يقف مستدبر الكعبة مستقبلاً القبر الكريم  
خارج الدرابزين غاض الطرف ويقول : السلام عليك يا رسول الله صلى الله عليك  
وسلم السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته ، ويكثر من ذلك ويتنوع بأدب  
وهيبة ثم يتأخر الى صوب يمينه قدر ذراع فيعلم على اى بكر الصديق رضى الله  
عنه ثم يتأخر صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على عمر رضى الله عنه ثم يعود الى  
قبالة المسار فان قبالة وجهه صلى الله عليه وسلم فيدهو ويتوسل به الى ربه عز  
وجل ولا يمس القبر ولا يقرب منه ولا يطفو به ، ويحافظ على الصلوات في  
المسجد دون القدر الذي زيد فيه ، ويحضر البقيع وقبور الشهداء وقباه ويشرب  
من بئر إدريس ، ويصوم ويصدق ولا يستصحب شيئاً من الاكرال الا بريقاً الى  
من تراب حرم المدينة ، وإذا اراد السفر ودع المجدركعتين ودع النبي صلى

الله عليه وسلم بالصلاة والتعلم ويكثر من ذلك ويقول اللهم لا تجعله آخر  
المهد برسولك اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى  
آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم  
في العالمين انك حديد مجيد . قال علي بن عبد الكافي السبكي كتبها بكرة يوم  
الاربعا ثاني رمضان سنة اثنتين وعشرين وسميعة .

### كتاب الضحايا

❖ مسألة ❖ اذا أهدى المضحي من أضحيته الى غنى شيئا هل يجوز للغنى أن  
يهديه الى غيره ؟ إن قلتم يجوز فامعنى قول الرافعي ليس له ان يملك الاغنياء ؟ .  
❖ الجواب ❖ قال الشيخ الامام رحمه الله : الاصل الذي ينبغي أن يعتمد في  
هذا الباب ولم أره منقولا ولكني قررته <sup>(١)</sup> تفقها لما رأيت المسائل لا تستمر  
إلا عليه والقواعد والادلة تشهد له أن أضحية التطوع يزول الملك عنها بالذبح  
له تعالى ، ومصرفها وجهان احدهما الفقراء تملكها ، والثاني الاغنياء انتفاعا  
والمضحي اعدامه وله الولاية على ذلك وقسمته وتفرقته فان المضحي يتقرب  
بأضحيته بالذبح وبذلك تنتقل عنه الى الله تعالى ، وهذا معنى القرية فيها وان  
جازله الاكل منها لأنه مأذون في ذلك من الله تعالى واذا علم ذلك فاذا اعطى منها  
للفقراء كان تملكها وليس المعنى تملكهم بل يعطوهم كما يعطوهم للزكاة فيملكونها ملكا تاما  
يتصرفون فيه بالبيع وغيره وذلك لانهم المقصود الاعظم بها ولا يحصل لهم التام  
إلا بالتمليك التام في ذلك لينتفعوا بها وبمنها فعنى قوله يملك الفقراء أنه  
يعطى لهم ويسلمهم تسليطا تاما عليها ، واذا أكل هو منها يأكلها وليست على  
ملكه بل الاذن من الله تعالى واذا أهدى منها إلى غنى فقد أحل ذلك الغنى بحله  
ورفع يده عما أهداه له فلغنى أن يأكل منه ويهدي أيضا وليس ذلك من باب  
الهدية التي هي التملك لما قدمناه انها ليست ملكه وانما معناه رفع يده وتسليط  
غيره عليها ، وليس له ان يبيع لسكونه غير ملك وانما لم يملك لسكونه ليس هو  
المقصود الاعظم منها لما قدمنا ان المقصود الاعظم منها الفقراء فقصدوا الاضحية  
تمليك الفقراء والاباحة للمضحي والاغنياء هذه حقيقتها . وقد نشأ لنا من هذا  
فرعان لم ار فيهما نقلا الى الآن : أحدهما لو مات المضحي وعنده شيء من لحم  
الاضحية الذي يجوز له أكله وأهداه فقتضى ما قررناه أنه لا يورث عنه ولكن ينبغي  
أن يكون لوارثه ولاية القسمة والتفرقة كما كان له ، ويحتمل أن يقال ليس للوارث



ذلك بمعنى أنه لا يختص به بل هو في ذلك كمائر الناس لانه انما تورث الحقوق التابعة للاموال كالخيار والشفعة والتي يحصل بها سعى أو دفع عار كالقصاص وحده القذف وهذا الحق نيابة عن الله تعالى في القسمة والتفرقة فلا تماق له بالميراث لكن الذي يظهر وتميل النفس اليه انه يكون للوارث . ( الفرع الثاني ) وقد فكرت فيه الآن لقصد الاضحية عن والدي ورحمهما الله ويرد مضجعهما انه اذا قلنا بجواز التضحية عن الميت فيضحي الوارث عن مورثه قبل له أن يأكل من لحمها كما لو كان هو المضحى أولاً ؟ والذي يظهر أن هذا ينبغي على الفرع الذي قبله ان قلنا هذا الحق يورث فيكون للوارث مالم يورث من الاكل والتفرقة على الاغنياء والفقراء فان نسبت الى الاكل كنسبة سائر الناس وولاية التفرقة مقرونة لما قدمناه فيستمر ذلك سواء كان المضحى عن الميت أم كان الميت ومن ضحى ثم مات قبل التفرقة والله اعلم .

### ﴿ باب اطعمة ﴾

﴿ مسألة ﴾ الزيادة على الشبع حرام قاله الشيخ عز الدين بن عبد السلام في القواعد وعليه بأنه اضاءة مال وافساد للابدان ، وكنت اظن ان ذلك في سوى ما يمتد من الزيادة كسقل أو حوى أو نحوها حتى رأيت في فتاوى قاضي خان من الحنفية في المجلد الاخير منه مانعه : امرأة تأكل الفتيت وأشبه ذلك لأجل السمن قال أبو مطيع البلخي رحمه الله لا بأس به ما لم تأكل فوق الشبع وكذا الرجل اذا أكل مقدار حاجته لمصلحة بدنه لا بأس به اذا لم يأكل فوق الشبع يمكن اذا كان غداً أن يجعل مع الغذاء حتى لا يزيد في المقدار على الشبع واذا لم يمكن لمصلحة البدن بل مجرد من ثقل أو حوى أو سكر وليمون وما اشبه ذلك مما ليس فيه إلا قضاء شهوة فأولى بأن يتقيد أنه لا يزيد على قدر الشبع فحق زائد يكون حراماً ، وقل من المسرفين من يحترز عن ذلك فينبغي التنبه لهذا ، وهذا السكر والليمون الذي جرت عادة المسرفين به بعد الاكل ينبغي ان كان قد حصل الشبع التام أن يحرم والله اعلم ، وانظر أيضاً من جهة من إدخال طعام على طعام يقتضى انه لا يوجد فوق الشبع غير الماء القراح وما سواه يضر حتى ينضم الطعام الاول فاستعمال هذه الامور الزائدة ان اقتضتها ضرورة والا فجرد الشهوات النفسانية لا تبيحها بل تكون حراماً مع كونها مضرّة والله اعلم .

### ﴿ كتاب البيع ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد

وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين انك حميد مجيد وسلم تسليماً كثيراً. وبعد فانه وقمت مسألة في المعاكات في هذا الزمان وهي أن قرية بالقرب من دمشق يقال لها عنابا وبها يقال لها معبايا كان لبهادر آص رحمه الله فيها على ماقيل ثمانية عشر سهماً وثلاث سهم ملساً طلقاً من أربعة وعشرين سهماً وهي جملة مبلغ سهام الضيعة المذكورة ، وبقيها وهو خمسة اسهم وثلاث سهم وقف على المدرسة الامنية بدمشق فأذن قاضي القضاة جلال الدين الشافعي لصفي الدين العتال الحنفي ان يقسمها فقسمها وأفرد حصة بهادر آص ناحية وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وحصة الامنية ناحية وحكم بصحة القسمة صفى الدين المذكور وبعده قاضي القضاة جلال الدين ثم من بعده ، ثم مات بهادر آص المذكور وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وبناتاً ثم مات إحدى الزوجتين وخلقت إبناً علياً احد البنين الخمسة المذكورين خاصة فباع على المذكور حصته للصالح الذي كان استاذ دارهم ثم صار استاذ دار تنكز ثم وقفها على ماقيل ، ثم حصلت منازعة بين الأمير ناصر الدين بن بهادر آص والصالح المذكور وطالت وتنوعت ، ثم حضر عندي صلاح الدين المذكور فعأني أن أذن له ان يدعى لأيتام زوجته على البائع المذكور بحكم أنه مات من غير وصية وقصد أن يدعى عند الحنبلي أو الحنفي ويبطل البيع فاستفهمت عن سبب الابطال ان كان صحيحاً أذنت فيه وان كان فاسداً لم أذن فيه وطلبت كتاب المباينة فأحضره وهو يتضمن شراء الصلاح من أمير على بن بهادر آص جميع الحصة التي في يده وملسكه وهي جميع ملكه وهي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين سهماً شائماً من جميع الضيعة المعروفة بمبايا وذكر حدود الضيعة فقال الذي يتعبد الابطال أن هذا باع ماعلك ومالملك فيبطل البيع ، وهذا ليس بصحيح لوجود أحدها أن هذا إنما باع حصته لأنه قال جميع الحصة التي بيده وملكه ، ولا شك انه عارف بها لأنه يعرف حصة أبيه وأنها ثمانية عشر سهماً وثلاث سهم ويعرف أن أباه خلف زوجتين لسكل منهما نصف الثمن وهذا يفهمه العوام لا يخفى عن أحد ولا تشترط المعرفة بالتعبير عنه باصطلاح الحساب بل تكفي تلك المعرفة التي يفهمها العوام فان بها يحصل التمييز سواء عرف عبارة أهل العلم فيها أم لا : ثم إنا نظرنافي قوله «وهي أربعة اسهم ونصف ثمن سهم» فوجدناها صحيحة لأن ثمن

الثمانية عشر وثلاث سهران وسدس سهم وثلث سهم والباقي بعد الثمن ستة عشر سهماً  
 وثلث ثمن سهم لكل ابن سهران وثلث أسهم وربع سهم نصيبه ونصيب أمه هذا القدر الذي  
 باعه لا يزيد ذرة ولا ينقص ذرة ، ثم نظرنا في قوله شائعاً وهو صحيح باعتبار  
 وغير صحيح باعتبار : أما صحته فلا لأنه مشاع في الحصة الموروثة عن والده  
 المغرورة بالقسمة ، وأما عدم صحته فلا لأنه ليس مشاعاً في الضيعة كلها ، وإذا أمكن  
 حمل كلام البائع العاقل على الصحة كان أولى من حمله على الفساد فليحمل على المعنى  
 الأول ، ولا يعارضه قوله من أربعة وعشرين سهماً من الضيعة لأميرين : أحدهما أنا  
 وفرق بين «من» و«في» فهو لم يقل إنها شائعة في جميع الضيعة وإنما قال إنها شائعة  
 وإنها من جميع الضيعة ولا شك أنها من جميع الضيعة ، وليس معناه أن الشيوع في الضيعة  
 بل معناه أن الشيوع في حصة أمه وحصة أمه من الضيعة فالشائع فيها هو من الضيعة بلا  
 شك ، والأمر الثاني أن عادة الشام تقسم الأراضي وتبقى تلك النسبة محفوظة فلهذا  
 الحصة التي هي ثمانية عشر سهماً وثلث بعد الأولى يعبرون عنها بذلك وإن كانت  
 ما هي الآن حصة ولا مشاعة ولا هي ثمانية عشر سهماً وثلث بل أربعة وعشرون  
 كاملة في نفسها ولكنهم يعبرون عنها بلمسيتها الأولى فكذلك يعبرون عن بعضها  
 بنسبة الأولى من الضيعة وبذلك وقع التعبير عن حصة البائع بأربعة أسهم ونصف  
 سهم ولولا ذلك كانت خمسة أسهم وشيئاً إذا أخذت من أربعة وعشرين من حصة  
 مورثة فلم يعلم بذلك صحة العبارة وأنه لم يبيع ملكه وملك غيره بل ملكه فقط  
 فلا يجيء فيها خلاف تفريق الصفقة ولا القول بالبطالان بل يصح في الجميع قطعاً ،  
 وليس فيه الاتجار لطيف في قوله من جميع الضيعة واحتماله أولى من الحكم  
 بالبطالان والتمسك له لاسيما وقد حكم حاكم بموجب هذا البيع وموجه ما قلناه  
 وصيانة حكم الحاكم عن النقض واجبة ما أمكن . ( الوجه الثاني ) على تقدير أن  
 لا يصح هذا المجاز ولا التأويل في قوله وهي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعاً  
 من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيعة فنقول الصحة بقوله حصته وأنه باعها  
 مع العلم بها وإن هذه العبارة من الأوراق لا تضره ولو كانت العبارة من البائع  
 لا تضر أيضاً لأنها من صيغة البيع لأن صيغة البيع بملك حصتي ، وهذه العبارة  
 الزائدة تعريف لتلك الحصة وقع الفلظ فيها ، والفلظ في التعريف الذي هو خبر  
 محض لا يقتضي بطلان البيع الذي هو إنشاء محض فإن قيل إن ذلك على سبيل  
 الشرط كأنه قال بشرط أنها أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعاً من جميع الضيعة  
 قلنا ليس بشرط ولكنه إخبار ولو سلم أنه شرط فإذا باع ثوباً على أنه عشرة فخرج تسعة

أو احد عشر لم يبطل البيع بل يثبت الخيار للمشتري ولا خيار للبائع فكذا  
هذا يكون البيع صحيحا والخيار للصالح للمشتري في نقص الاحوال ولا خيار  
للبائع ولا لورثته ، وتام الكلام في هذا الوجه سيأتى في المقالة الرابعة التي  
سنذكرها بعد هذه الاوجه . ( الوجه الثالث ) لو سلم أن هذا يتضمن بيع ملكه  
وفيره فالمشهور من مذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة رضى الله عنهما صحة البيع  
في ملكه ويثبت الخيار للمشتري والا فيكون هنا البيع صحيحا ولا خيار للبائع  
ولا لورثته بل للصالح للمشتري في نقص الاحوال وهى في جانب النقص لافى  
جانب الزيادة . ولا فرق في المضموم الى ملكه بين أن يكون ملك النير أو وقفا .  
فقد بان بهذه الاوجه الثلاثة أن هذا البيع صحيح على مذهب الشافعي وأبي  
حنيفة ، وبان بالوجهين الاولين أنه صحيح على مذهب احمد ولا نسلم لهم انه  
من الجمع بين ملكه وملك غيره حتى يبطلوه على خلاف عندهم ، وخرج من هذا  
أن هذا بيع صحيح على المذاهب الاربعة وان حكم برهان الدين الزرعى حكم  
بصحته اذا كان ملك البائع لان هذا موجه في المذاهب الاربعة وان الحكم  
يبطلان ذلك بعد هذا لا يجوز على المذاهب الاربعة بلا خلاف لان الخلاف وان  
كان في الاصل فقد اندفع بحكم الحاكم فيكون قضيته باطلا بالاجماع . ( الوجه الرابع )  
ان العبارة الصحيحة أن يقال وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من ثمانية عشر  
سهما وثلاث سهم منسوبة من أربعة وعشرين سهما هى جميع الضيقة فليس فيه  
الا حذف لبعض الكلام وذلك جائز على سبيل المجاز . ( الوجه الخامس ) أن الثمانية  
عشر سهما وثلاث سهم المنسوبة يصح عليها أنها شائعة وذلك باعتبار ما كانت عليه  
ولهذا نقول فيها انها ثمانية عشر وثلاث ولولا ذلك لم يصح لانها مال كامل أربعة  
وعشرين سهما في أنفسها فكيف يقال انها ثمانية عشر وثلاث الا باعتبار ندمتها  
التي كانت وان كانت هى الآن مقسومة غير شائعة فكذا يصح على أربعة سهام  
ونصف ثمن سهم أنها من أربعة وعشرين سهما لأن حقيقتها ذلك فان الضيقة بكاملها  
اذا جزئت أربعة وعشرين كانت هذه الحصة منها هكذا وشياعها من الجميع باعتبار  
ما كانت . ( الوجه السادس ) ان الاربعة ونصف ثمن سهم من جميع الضيقة ليست  
جامعة للملك وملك غيره قطعا بل غايتها على ما يتوهم الخصم انها جامعة لبعض ملكه  
وبعض غيره وهو قد قال في صدر كلامه إنها جامعة لملكه فاستعمال الجمع بينهما فتمين  
أن لا يحمل على ذلك حذراً من الحل المعنى الذى يقطع بتناقضه . ( الوجه السابع )  
ان الذى ذهب اليه الخصم لا يصح معه تصحيح الكلام لا بطريق الحقيقة ولا بطريق

المجاز بوجه من الوجوه وما ذهبنا إليه يصح بطريق المأز أو بطريق الحقيقة فكان الحل عليه متعيناً . ( الوجه الثامن ) أن هذه قضية اتصلت بحكم حاكم فتصان عن التقصص حتى يتبين أن الحكم مخالف لنص الكتاب أو المنة أو الإجماع أو القياس الجلي ولا يوجد وهذه مسائل متعلقة بذلك بكلها الغرض في المقصود . ( المسألة الأولى ) في بيان أن حصة أمير على هي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين مهما من جميع الضيقة وذلك أن حصة مورثة المقسومة ثمانية عشر مهما وثلاث سهم للزوجتين ثمنها وهو سهمان وسدس سهم وثلث سهم لكل زوجة نصفه وهو سهم واحد وثلث سهم وسدس سهم والباقي بعد الثمن ستة عشر مهما وثلاث ثمن سهم مقسومة على أحد عشر لأنهم خمسة بنين وبنات فلبت سهم وثلاث سهم وثلث سهم ولكل ابن سهمان وثلاث سهم وربع سهم فاجتمع لكل من أبيه سهمان وثلاث سهم وربع سهم ومن أمه سهم وثلث سهم وسدس سهم ثمن سهم وجملة ذلك أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من سهام الضيقة بكاملها الأربعة والعشرين ولو أخففتها من نصيب مورثة خاصة وقسمت نصيب مورثة أربعة وعشرين لكانت تزيد على خمسة أسهم . ( المسألة الثانية ) في بيان نصيب على من والده ووالدته بطريقة الفرضيين : مات بهادران وخلف زوجتين وخمسة بنين وبنات فسلته من ٨ ويصح ١٧٦ للزوجتين ٢٢ لكل واحدة ١٩ ولبنت أربعة عشر ولكل ابن ٢٨ ومات أم على عن ابنتها فقط فيجتمع لكل من أبيه وأمّه ٣٩ . ( المسألة الثالثة ) لو سلم إلغاء قوله حصتي وتجريد النظر إلى قوله أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضيقة وأنه جمع بين ملكه وملك غيره فيكون ملكه تسعة وثلاثين جزءاً من مائة وستة وسبعين جزءاً من أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضيقة شائعاً فيصح فيه على مذهب أي حنفية والصحيح من مذهب الشافعي ويبطل في الباقي مشاعاً بعضه من حصة إخوته وبعضه من حصة الوقف . ( المسألة الرابعة ) قال أصحابنا إذا اشترى ثوباً أو أرضاً على أنه عشرة أذرع فوجده تسعاً فهو بالخيار بين أن يأخذه بجميع الثمن وبين أن يرد لأنه دخل في المقد على أن يعلم له العشر ولم يعلم فنبت له الخيار كما لو وجد بالبائع عبداً ولم يذكر الاكثرون خلافاً في صحة البيع بل قطعوا بها ، وحكى الشيخ أبو حامد في صحة البيع قولين كما لو تزوجها على أنها بكر فخرجت ثيباً ، ومنهم من يحكي الخلاف في ذلك وجهين والظاهر عند من حكى الخلاف صحة البيع تفليها للإشارة وتزويلاً للغلف في الشرط والمقدار منزلة خلفه في الضغائن وبهذا قال أبو حنيفة

وإن وجد أحد عشر فوجهاً أصحها أن البائع بالخيار بين أن يفسخ البيع وإن  
يسلمه بالثمن ويغير المشتري على قوله كما أجبرنا البائع إذا كان دون العشرة ،  
والثاني أن البيع باطل لأنه لا يمكن إجبار البائع على تسليم ما زاد على العشرة  
ولا إجبار المشتري على الرضا بما دون الثوب والمساحة من الأرض لأنه لم يرضه  
بالثبثة والتبويض فوجب أن يبطل العقد ، وإن اشترى صبرة على أنها مائة  
قفيز فوجدها دون المائة فهو بالخيار بين أن يفسخ لأنه لم يسلم له ما شرط وبين  
أن يأخذ الموجود بحصته من الثمن لأنه يمكن قسمة الثمن على الأجزاء لتماويلهما  
في القيمة ومخالف الثوب الأرض لأن أجزاءها مختلفة فلا يمكن قسمة الثمن على  
أجزائها لأننا لا نعلم كم قيمة الثمن راع الناقصة لو كانت موجودة أسقطها من الثمن .  
وإن وجدنا الصبرة أكثر من مائة قفيز أخذ المائة بالثمن وترك الزيادة لأنه يمكن  
أخذ ما عليه من غير الأضرار . كذا ذكره العراقيون ، وأما المروضة فلا فرق  
عندم بين المقوم والمنزل وأجروا الخلاف فيهما والأصح الصحة عندم في حالتيه  
التقصان والزيادة ، هذا إذا قال على إنها عشرة أذرع بصيغة الشرط فلو قال وهي  
عشرة أذرع قال الشيخ أبو حامد : إذا خرج تسعة ثبت للمشتري الخيار في أن  
يسلك الشكل أو يرد ولو خرج أحد عشر فالمنصوص أن الخيار يثبت للبائع ، ومن  
أصحنا من خرج هنا قولاً آخر أن البيع يبطل ، وهذا النقل من الشيخ أبي  
حامد للتفصيل بين أن يكون بصيغة الشرط أولاً ينفقنا في مسائلنا هنا لأن  
كتاب المبایة ليس فيه صيغة شرط وإنما فيه وهي أربعة أسهم ونصف ثمن منهم  
فلا يكون في الصحة خلاف إلا على ما قاله الذي خرج وجباً في حالة الزيادة  
وهو مشكل لأن هذه الصيغة إن كانت شرطاً وجب أن يجرى الخلاف في الحالتين .  
والأول فلا يجرى في الحالتين ، وعلى الجملة هو وجه ضئيف والمنصوص خلافه فلا  
يمتد بخلاف المنصوص ، والقائل بالطلاق هو ابن شريح ، وما ذكرناه في هذا  
المكان عن الشيخ أبي حامد مساعداً لما قدمناه من أن قوله هو كذا ليس شرطاً  
ولئن قيل على سبيل الجدل فرق بين قوله بملك هذا الثوب وهو كذا وبين  
قوله بملك حصتي وهي كذا أن الثوب معين معلوم ولو اقتصر على قوله بملكته  
صح فأمكن جعل قوله وهو كذا خبراً لنوا وأما الحصة التي له فهي غير معلومة  
ولا تسلم إحاطة عليه بها ، ولو اقتصر على قوله بملكها لم يصح لأننا إنما ننظر إلى  
اللفظ واللفظ لا يتضمن بيانها فيبطل العقد للجهالة فإذا قال وهي كذا كان هو  
المبين لها فلا يمكن التأوه ويجب اعتداده والنظر إليه . قلنا جوابه من وجهين أو

ثلاثة أو أربعة أحدها أنه يتوجه على البائع عين أنه لا يملكها وقد مات وفي انتقال هذه العين إلى قرينه ليردها على المشتري نظر . الثاني أن في المكتوب الإفهام عليه بالعلم فلا يقبل قوله في عدم العلم بعد ذلك . الثالث أن يتمسك بما قدمناه من أن حصته هي هذه بغير زيادة ولا نقص والتجاوز قليلا في العبارة فهذا الجواب هو العمدة . الرابع أن يكون من طريق الصفقة والأصح الصحة فيها بملكه بحصته من الثمن . ( المسألة الخامسة ) حيث صححنا وأثبتنا الخيار للبائع فهنا قد وقف المشتري وبالوقف يتمتع الخيار وينتقل حق من البائع إلى الآخر فيتعذر إبطال البيع في حصة البائع . ( المسألة السادسة ) أن هذا الرجل البائع عالم بحصة والده بلا شك وإنها ثمانية عشر سهماً وثلاث وأنها أفردت ثم ورثت عن والده وهو عالم بورثة والده عالم بمقادير أنصبتهم لأن ذلك لا يخفى عن العوام وبين تاريخ والده ووالده وتاريخ بيته وفي هذه المدة حصته في يده فكيف يكون جاهلاً بها بل هو عالم بها ونصيب إخوته من الحصة المقررة والموروثة عن والده المنسوبة من الضيعة ولو ادعى عدم العلم بذلك لم يسم لأن شاهد حاله لا يصدقه على ذلك . ( المسألة السابعة ) أن الحصة المقررة لا يصح أن يقال عليها إنها ثمانية عشر سهمًا وثلاث سهم إلا باعتبار ما كانت عليه أو باعتبار أنها الآن إذا نسبت من الضيعة كانت نسبتها ذلك وهو صحيح وهذه النسبة تكفي في معنى الاشاعة فيصح عليها أنها الآن مقسومة مال كامل ويصح عليها أنها سهام مشاعة من القرية ثمانية عشر وثلاث لأن معنى الاشاعة في الدهن لا في الخارج كما أن معنى كونها سهامًا ثمانية عشر وثلاث سهم في الدهن لا في الخارج وإذا كان كذلك فحصة البائع منها أربعة أسهم وثلاث سهم من تلك السهام يصح عليها أيضاً بهذا الاعتبار أنها الآن مشاعة من أربعة وعشرين سهمًا من جميع الضيعة وهي مشاعة من أقل من أربعة وعشرين من نصيب والده المقرور بالقسمة والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ رجل مات وخلف بنتا صغيرة وأخا غائباً وعليه دين فباع الحاكم التركة وقبض الثمن فوفى به الدين ثم حضر الأخ الغائب وأثبت ديناً له على الميت  
﴿ الجواب ﴾ يباع البيع في القدر الذي لا يحجب توفيقه للاجنبي من نصيب اليتيم والأخ والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ فيمن يباع بمطابقاً بطرز مذكوفة وادعى استعاققه رده بسبب قديم في البطلان فقال البائع هذا الطراز الذي هو الآن عليه ليس هو الذي بتملكه به قبل القول قول البائع أو القول قول المشتري أن هذا الطراز هو الذي كان عليه

ولم ار غيره أفتونا مأجورين وحكم الله .

﴿الجواب﴾ اذا اختلفا في الطراز هل هو الذى تملكه المشتري أولا فالقول قول البائع ولا يسمع قول المشتري أنه هذا الموجود فى البعطاء الآن واذا ثبت بحسب لا بخلطاق والحالة هذه فليس للمشتري رد الطراز وأما رد القباء بدون فالحذى عندى أن له الرد ويأخذ من البائع قطعه من الثمن والقول قول البائع فى قيمة الطراز الذى ادعى انه كان على القباء فيقسط الثمن على القيمتين ويغرم البائع ما يخص القباء بدون الطراز ويسلم له القباء مجرداً وبقيّة الثمن ويسلم المشتري الطراز وما أخذه من الثمن ، قال رضى الله عنه هذا هو الذى ترجع عندى من المذهب ومقتضى إطلاق الرافعى فى الحرر انه يتمتع على المشتري اذ مطلقاً الطراز والقباء جميعاً ويأخذ ارض العيب الذى ثبت ، واما كون القول قول المشتري فباطل .

﴿مسألة﴾ الذى يظهر بدلالة حديث المتبايعين انها اذا تبايعا أن لا خيار لهما بصح البيع ولا خيار لهما لقوله صلى الله عليه وسلم بيع الخيار وتأمل الحديث يقتضى تعين حمله على ذلك لاعلى خيار الثلاث والله أعلم .

﴿مسألة﴾ اشترى مسلماً وأقام فى يده مدة فظهر مكتوب يتضمن أن بعضه وقف على المشتري وأخبره بعض عدوله واشهدوا على شهادتهم بالوقف فلا حاجة الى الخيار والافان علم الآن وجود المكتوب المذكور قبل القبض وأنه ليس مزوراً ثبت الخيار وكان على الفور والا فلا خيار والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل اشترى جارية ولها ابنة صغيرة سنها ثلاث عشرة سنة فاستولف الجارية فهل يجوز التفريق بينهما أو يبيع ابنتها قبل البلوغ براءه والديهما لا .

﴿الجواب﴾ الحمد لله يجوز بيع ابنتها المذكورة والتفريق بينهما بالرضا وعدمه سواء ، ومشهور مذهب الشافعى رحمه الله تعالى يقتضى جوازه فى هذا السن فى القنة فى المستولفة الاولى ولكن المنع أقوى لبقاء الحجر فنقول فيها بالمنع والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ فى الوشم النجس الذى لا يمكن زواله من اليد هل يمنع صحة البيع كالأعيان التى لا يمكن تطهيرها وهل يكون كالنوب المصبوغ بصبغ نجس فيكون ييمه صحيحاً على رأى الغزالي دون غيره أم يقطع فى هذا بالصحة نقلته ؟ .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ الامام : الذى أراه القطع بصحة البيع فيما سألت عنه وان الوشم النجس لا يمنع صحة البيع لأن اليد المشتقة على الوشم النجس ليست مبيعة ولا جزءاً من المبيع وانما هى وصف لذلك على هذا قول الفقهاء انه لا يقابلها قسط من الثمن ، وقولهم ان اليدين وصف بلا خلاف وأحد المبدئين



حر بر خلاف والدم ، هو جزء أو وصف فيه والاعيان التي لا يمكن  
تطهيرها مبيعة وكل جزء منهما مبين يقابل بقسط من الثمن والصبيغ النجس في  
الثوب كالجزء الا ترى أن صاحبه يكون شريكا لصاحب الثوب كجزءه من الثمن  
فلا ينكر جريان الخلاف فيه وأما يد العبد والجارية فلا تبيع الصبيغ ولا جزء  
الاعيان النجسة حتى لو قدرنا انها نجسة كلها لم تمنع صحة بيع العبد والجارية  
التي هي منهما فكيف وهي ليست بنجسة ولا متنجسة وإنما المين النجسة من الكحل  
وغيره الذي حصل به الوشم مودع فيها كمين نجسة ملصقة بالكف قدالتصق  
به بحيث لا يمكن إزالته اهدا هل يقول أحد انه يمنع صحة بيع صاحب الكف  
لأجل اتصال النجاسة ، والسر في ذلك وهو الفارق بين هذا والاعيان النجسة  
والمتنجسة بما لا يمكن إزالته ان تلك الاعيان اجزاؤها مقصودة جلتها ولا معنى  
لجلتها الا مجموع تلك الاجزاء والآدمي بل غيره من الحيوانات ليس كذلك  
والمقصود صورته ومعناه هو المشار اليه بانا الذي تسلم فيه في أصول الدين فذلك  
المعنى المشار اليه بانا هو المبيع المقابل للثمن ، والكلام فيه في الاصول معروف ،  
وحظنا منه هنا أن نقول ان المبيع المقابل للثمن الصورة الاصلية مع المعنى المعبر  
عنه بالنفس ولا غرض للفقيه في تحقيق ذلك وإنما هو شيء نفهمه فاليد والرجل  
ونحوها ليست شيئا من ذلك فذلك نقول هي أوصاف يتعلق بها غرض لأجله  
يثبت الخيار بفقددها وبينها ولا يتقسط الثمن عليها ولا يمكن نجسها اعني أن  
تحل فيها نجاسة محكم عليها كلها بأنها نجسة بسببها كما يتنجس الماء بما يحل فيه  
من النجاسة الخاطلة له أو المجاورة وكما يتنجس الدهن بما لا يمكن فصله منه وكما  
يتنجس الثوب بالصبيغ النجس بل غاية هذا نجاسة أدخلت تحت الجلاء وقد صعب  
فصلها كنجاسة ملصقة في ظاهر الجلاء لا يقصدها المشتري ولا يقابلها شيء فالمبيع  
المقصود كله طاهر فلذلك أقطع بصحة بيع الجارية المقتمة على الوشم النجس ،  
وعندي في ثبوت الخيار به اذا لم يعلم به المشتري توقف لأنه لم تنقص به عين  
ولا قيمة ، والظاهر انه يثبت ويختلف اذا امكن فصله بسبب معتبر فان لم يمكن  
فصله اصلا فكيف يثبت الخيار مع عدم نقصان المين والقيمة والله اعلم انتهى .

### ( كتاب الرهن )

نثر الجمان في عقود الرهن والظ ان

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : احمد الله واصل على نبيه

واسلم . وبعد فقد صنعت كرامة سميها ( عقد الجان في عقود الزهن والضمان )  
ثم اختصرتها وسميتها ( عقد الجان في عقد الضمان ) وتضمنت مسائل منها :  
كما هي ومنها حررتها بفكرى وأحييت أن اجرد تلك المسائل هنا مختصرة غير  
منسوبة لتستفاد وسميتها ( نثر الجان ) وإياه المسؤل أن يوفقنا لما يرضيه بمحمد وآله .

❖ مسألة ❖ قالوا ضمنا مالك عن فلان . فيها وجهان أحدهما يطالب كل منهما  
بنصف الدين ، والثاني وهو الصحيح أن كلا منهما يطالب بجميعة . ( مسألة )  
عبد مشترك قال سيده رهنه بالالف الذي لك على فلان يكون نصيب كل  
منها رهنا بجميع الالف . ( مسألة ) رهنا رهنا يدين عليهما فهو رهنا من أدى  
منها ما عليه أفك نصيبه إلا أن يصرح أن نصيب كل منهما رهن بالجميع فيكون  
قد رهنه بدينه ودين غيره فيصح ولا ينفك إلا بأداء الجميع . ( مسألة ) عبد مشترك  
قال أحد الشريكين لصاحبه أذنت لك أن ترهن العبد بالدين الذي عليك وهو  
مائة فرهنه بها صح ولا ينفك شيء إلا بجميعة على الصحيح . ( مسألة ) قال  
والحالة هذه أذنت لك أن ترهن نصف بدينك وهو مائة فرهن الجميع بمائة صح  
ولا ينفك إلا بها . ( مسألة ) قال والحالة هذه أذنت لك أن ترهن نصف بدينك  
وهو خمسون فرهن الجميع بمائة فقولان أحسبها أن نصيب المعير ينفك بأداء  
خمسين وأما النصف الآخر فقد أطلق الأصحاب أيضا على هذا القول أنه ينفك  
بمخمسين . وعندى يبنى أن لا ينفك إلا بالجميع لأنه إنما فككنا في نصف  
شريكه لأنه لم يأذن في الرهن بالواحد وهذا قد رهن بنفسه فكأنه رهن نصفه  
على الجميع ونصف شريكه على النصف . ( مسألة ) استعار عبداً من مالكيه  
وقال له ارهنه على دينك وهو مائة فرهنه بها لم ينفك نصيب أحدهما إلا بجميعة  
على الصحيح على قياس ما سبق ، وكذا إذا قال كل منهما أرهن نصبي مع نصيب  
الآخر . ( مسألة ) قال كل منهما والحالة هذه ارهن نصبي بخمسين فرهن الجميع  
بمائة فالقولان والصحيح الانفكاك في كل منهما بأداء خمسين . ( مسألة ) قال  
كل منهما ارهن نصبي بخمسين فرهن الجميع بخمسين صح ولا ينفك إلا بأدائها .  
( مسألة ) مشتركان في عبيدين أذنا في رهنهما فتعود المسائل المذكورة في  
العبد الواحد وقيل يعتمد الرهن هنا لتعدد المرهون وهو ضئيف . ( مسألة )  
قالوا ضمنا الألف التي لك على فلان كان كل منهما ضامنا لجميعة على الصحيح كما  
تقدم في الرهن ويأتي فيه الوجه الآخر الذي حكيناه في قولها ضمنا مالك على  
فلان بطريق الأولى . ( مسألة ) قالوا ضمنا المبلغ الذي لك على فلان وهو مائة

كان كقولها ضمنا مالك عليه . ( مسألة ) معطوور على شخص بألف وفيه وحضر  
 غلان وفلان وضمنا المبلغ المذكور كان كقولها ضمنا الألف لأن الألف واللام  
 هنا للمهد وفي التي قبلها المعموم وحيث كانت للعموم كان ضمان كل منهما للجميع  
 أولى منه حيث كانت للعمد وإن كان الصحيح فيها أنه يضمن الجميع كما صرح  
 به صاحب التتمعة في الرهن وصورته في الألف وإن كان في الضمان صورته في لفظ معموم .  
 ( مسألة ) قال ألق متاعك في البحر وأنا ورعكبان السفينة ضامنون كل منا على  
 الكمال فعليه ضمان الجميع . ( مسألة ) قال ألق ونحن ضامنان كل منا على الكمال .  
 لم أجدها منقولة والقياس أن لا يصح الشرط كسائر العقود التي تقتضي التوزيع  
 إلا أن يريد أن كلا منهما النصف استقلالاً والنصف بطريق الضمان الحقيقي عن  
 صاحبه فيخرج عن ضمان ما لم يجب . ( مسألة ) قال ألق وأنا وضمنا ضامنون وطلق  
 لزمه بالحصة أيضاً . ( مسألة ) فلو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع في الأصح .  
 والله جل ثناؤه اعلم انتهى .

### مسألة بيع المرهون في غيبة المدين

قال الشيخ الإمام رحمه الله ورعى عنه المحدثه العادل في قضاة المازن ببيعة  
 أنبياءه وصلى الله على سيدنا محمد وآله ما ذكره ذاكر في أرضه وماله وسلم تسليمًا  
 كثيرًا . وبعد فهذه مسألة كثيرة الوقوع محتاج إليها وهي بيع المرهون في  
 غيبة المدين حركني للكتابة فيها أنه مثل في هذه الأيام عن رجل رهن دارا  
 بدين عليه ثم غاب وله دار أخرى غير مرهونة فادعى المرتهن عند الحاكم على  
 الغائب وأثبت دينه ورهنه وكانت كل من الدارين يمكن وفاة الدين من ثمنها فترك  
 القاضي بيع الدار المرهونة وباع الدار التي ليست مرهونة ، واختلط الفقهاء فيها  
 فمن قائل أن هذا جائز لأن الواجب الوفاء من مال المدين ولا فرق في ذلك بين  
 المرهون وغيره كما لو لم يكن بالدين رهن ، ومن قائل إن هذا لا يجوز وهذا  
 قد يتجه لأن بيع الرهن مستحق وبيع غير الرهن غير مستحق ولا وجه لبيع  
 غير المستحق مع إمكان المستحق . فإن قلت : لا نسلم أن بيع الرهن مستحق وإنما  
 يكون مستحقا إذا تعذر الوفاء من غيره ومع وجود مال آخر لم يتعذر الوفاء  
 من غيره . قلت : الاستحقاق تأخر الآن بدليل أن الأصحاب لما تكلموا فيما إذا  
 أذن المرتهن للرهن في بيع الرهن وأطلق الأذن وكان الدين حالا أو مؤجلا  
 وقد حل قالوا يلزمه قضاء الحق من ثمنه وعلوه بأنه مستحق للبيع في حقه بعد  
 حلول الدين ، فيصير مطلق الأذن في البيع إليه فإن شرط قضاء حقه من ثمنه فقه

زاد تأكيده ، وهذا التعليل عبارة القاضى حميد وكلام غيره يوافقه وهذا من كلامهم بين أن بيع الرهن مستحق وإن لم يحصل امتناع من الراهن ولا تعذر فإن الصورة في الاذن والحالة هذه لم يحصل فيها امتناع ولا تعذر . فان قلت : قد صرحوا بأنه مستحق للبيع عند التعذر وهذه العبارة تفيد اطلاق عبارة القاضى حسين . قلت لامنافاة للاصحاب ثلاث عبارات قالوها مستحق البيع ان لم يعرف من موضع آخر وهى عبارة المتولى ومقصود المبارات الثلاث واحد وهو أن الاستحقاق تأخر والبيع إنما يكون عند عدم الوفاء فان وجد الوفاء إنتفك الرهن ونحن إنما نتكلم في الرهن مادام رهناً ومن أطلق التعذر فإرادته عدم الوفاء بدليل ما ذكرناه من إخذ المرتهن للراهن وليس فيه الا عدم الوفاء دون التعذر . فان قلت لو كان بيع الرهن مستحقاً قبل التعذر لما احتجنا الى مراجعة الراهن واستثناؤه ولكان يجوز لنا المبادرة بالبيع . قلت استحقاق البيع معناه استحقاق أن يباع في دين المرتهن والبيع يحتاج الى إذن المالك من وجع لذلك بسبب ما تقدم من الاستحقاق . فان قلت المستحق على الرهن إنما هو وفاء الدين . قلت لانظم المحصر بل المستحق عليه أمران وفاء الدين النابت قبل الرهن والثاني تجدد بالرهن وهو بيع الرهن الا أن يوفى من موضع آخر . فان قلت لحينئذ نقول إن بيع الرهن ليس بمستحق وإنما المستحق أحد الارمين إما بيعه وأما وفاء الدين . قلت ليس كذلك لأن الواجب التحير توصف كل خصلة منه بالوجوب على المختار لأن الوفاء واجب عيناً قبل الرهن فلا ينقطع ذلك التحين بالرهن بل تجدد بالرهن حق آخر معه وهو بيع الرهن والراهن متمكن من قطع هذا الحق بالوفاء . فان قلت : لو كان بيع الرهن مستحقاً قبل الامتناع لكان للمرتحن أن يطالب به قبل الامتناع وقد قالوا ان الحاكم يأمر الراهن بالوفاء فان امتنع باع الرهن . قلت إنما قالوا ذلك لأنه أقرب فيبدأ الحاكم به ولأن البيع مشروط بعدم الوفاء وهو الى خيرة الراهن فكانت الدعوى به غير ملزمة والدعوى بالوفاء ملزمة يلزمه الوفاء إما من الرهن وإما من غيره ولا يلزمه بيع الرهن اذا إختار الوفاء من غيره فذلك اقتصر الحاكم أولاً على المطالبة بالوفاء ونحن بين خيرتين إما أن نقول حق المرتحن في بيع الرهن وله المطالبة به إلا أن يستطه الراهن بالوفاء وأما أن نقول حقه إما في بيعه وأما في الوفاء ونصف كل خصلة من خصال الواجب التحير بالوجوب ، ولهذا نظرنا منها مطالبة المولى بالمنة أو الطلاق أما أن نقول يطالب بالمنة وله قطع المطالبة بالطلاق وأما أنه

يقول يطالب بأحد الأمرين ؛ ومنها المديون اذا حضر الدين فامتنع صاحبه الحق من قبضه فأما أن تقول يطالبه بالقبض أو الابراء ، واما أن تقول يطالبه بالقبض إلا أن يسقطه بالبراء ، وهذا الاستحقاق الحاصل للمرتبه في الرهن لاشك انه زائد على ماكان يستحقه قبل الرهن من الوفاء فلا يمكن القول بأنه لا يستحق الا أحد الأمرين لان ذلك انقص عما يستحقه قبل الرهن لان المهم انقص من العين وهو كان قبل الرهن يستحق الوفاء عيناً فكيف ينقص حقه بالرهن فنبت أن له بالرهن حقاً زائداً على الوفاء عيناً مضافاً معه وهو بيع الرهن الا أن يسقط هذا الحق الثاني بالوفاء ، فان قلت : من جهة طرق الوفاء ييم الرهن فكيف يكون معادلاً للوفاء والوفاء من الرهن أحد أقسام الوفاء ولا يجوز أن يكون قسم الشيء قسماً منه ؟ قلت : لم نجعل قسم الشيء قسماً منه ولا عادلنا بين الوفاء وبين الوفاء من الرهن بل الوفاء بيع الرهن وبيع الرهن طريق من طرق الوفاء وطريق الشيء مغايرة له تجوز المبادلة بينها وبينه ، ومنه تنبه عليه هنا أن المراد بالوفاء تأدية الدين لمستحقه أو تعويضه عنه ان كان معه يجوز الاعتياض عنه وتراضيا به سواء كان ذلك الشيء الذي يؤديه أو يوضعه في ملكه أو يحصيه باقتراض أو غيره من طرق التحصيل فالشراء ونحوه ومن جهة الطرق أن يبيع شيئاً من ماله ومن جهة الطرق بيع الرهن ، وجميع هذه الطرق يستقل الراهن بها الا بيع الرهن فيتوقف على اذن المرتبه ولا شيء من الطرق جميعها مستحق الا بيع الرهن خاصة فانه مستحق لما قدمناه فاذا قلنا الراهن اما أن يبيع الرهن واما أن توفي الدين من أي جهة شئت ؛ واما أن توفي من النقد الذي يملك واما أن يبيع عيناً من مالك غير الرهن ونوفي منه كان تخيراً بين الخصلتين الاوليتين تخيراً بين أمرين واجبين عليه ، ولما الثالثة والرابعة فلا تجب واحدة منهما وليس شيء منهما مستحقاً . وستزيد هذا بيانا وتقريراً إن شاء الله في تقرير المقدمة الثانية . فان قلت ينبغي ان لا يغير الراهن الا بين شيئين احدهما وفاء الدين من أي جهة شاء والاخر اى طريق شاء من طرق التحصيل اما يبيع الرهن واما يبيع غيره من أمواله واما يحصيه بجهة أخرى بل لا يكون الواجب الا وفاء الدين وهو المقصود وجميع الطرق وسائل اليه . قلت يرده اتفاق الاصحاب على ان الراهن اذا امتنع من الوفاء يبيع القامض الرهن ولو كان كما يقول من استواء الطرق لكان له ان يبيع الرهن وغيره مع امتناع الراهن وحضوره ولا قائل به نعلمه وذلك يبين أن يبيع الرهن مستحقه

فان قلت : سلمنا أن هذه المقدمة الاولى وهى أن يبيع الرهن ممتحق لكن لانسلم  
المقدمة الثانية وهى ان يبيع غير الرهن غير مستحق . قلت : الدليل عليه أنه لو  
كان ممتحقا لكان للقاضى أن يبيعه عند حضور الراهن وامتناعه من الوفاء ولم  
يذكره الاصحاب . فان قلت وإن لم يذكره الاصحاب لكن النقص يقتضيه لان  
الرهن إنما اقتضى التوثقة واما وهو وغيره سواء فيتخير القاضى فى بيعه وبيع  
غيره كما لو لم يكن رهن . قلت هذا مع كونه مجانباً لكلام الاصحاب مردود  
لان الرهن اقتضى الشئتين التوثقة والبيع عند عدم الوفاء منه وانما امتنع من  
الوفاء من غيره وهو لا يجب عليه الوفاء من غيره والقاضى انما يبيع على من  
امتنع عما يجب عليه فكذلك لا يبيع غير الراهن لانه غير واجب وبيع الرهن  
لانه واجب . فان قلت ليس الرهن وغيره طريقاً لوفاء الدين الواجب ووسيلة  
الواجب واجبة فيجب بيع أحدهما الوفاء الدين ويستوى فيه الرهن وغيره . قلت  
كون الرهن وغيره طريقاً صحيح وكون وسيلة الواجب واجبة صحيح واستواء  
الرهن وغيره ممنوع فان الراهن قد عين الرهن للوفاء برهنه . فان قلت لو امتنع  
ولم يكن رهن كان للقاضى أن يبيع ماشاء من أمواله فكذلك بعد الرهن . قلت  
الفرق أنه اذا لم يكن رهن ليس يبيع بعض الاموال بأولى من بعض فدعت  
الحاجة الى تخير القاضى ولا حاجة ههنا لتعين الرهن بتعين الراهن ومن الدليل  
على ذلك انه لو امتنع ولا رهن كان للقاضى أن يحجر عليه لثلاثين ألفاً أو الهوعند  
الرهن ليس له ذلك لعدم الحاجة اليه ومن الدليل على ذلك أن الشافعى والاصحاب  
اتفقوا على أنه لو كان فى الدين ضمان ولا رهن جاز للمضمون له مطالبة من شاء  
من الضامن والاصل ولو كان بالدين ضمان ورهن اختلفوا فى ذلك نص الشافعى  
على ذلك على قولين أحدهما يطالب الضامن والاصل كما لو لم يكن رهن والثانى  
لا يطالب الضامن بل يبيع الرهن فكما جاز أن يختلف الحال فى الضامن بين حالة  
وعندهما جاز أن يختلف فى بيع الحاكم بين حالة الرهن وعدمها بل هو فى الحاكم  
أظهر لا يمتد خلافاً بخلاف مسألة الضمان فان الاصح فيها بقاء الحيرة . فان قلت  
هل قول ابن حنبل المرتن ينحصر فى الرهن ؟ قلت لا وقد قال بذلك ابن الرفعة  
وتعلق بكلام امام الحرمين وابن الصباغ ولا بد فى ذلك من تحقيق فنقول أما  
الدين فلا شك انه باق فى الذمة لم ينقطع عنها ولا شك انه متعلق بالرهن ولا  
منازعة فى هذين المقامين وكان للمرتن قبل الرهن المطالبة بمطلق الوفاء من أى  
جهة كانت وهذا لا ينقطع بالرهن بل له المطالبة بعده به ، وكلام الرافعى وغيره

ظاهر في ذلك وهو يمنع اطلاق الانحصار ولم يكن له مطالبة ببيع هذه العين بخصوصها عند الامتناع عن الوفاء وتجددت له هذه المطالبة بالرهن بلا اشكال ولم يكن له يبيع غيرها عيناً وكذا ليس له ذلك بعد الرهن ومن هذين الشئتين توهم ابن الرقعة الانحصار فان الامام قال لا يسكلف تحصيل الدين من غير الرهن وهو صحيح بمعنى لا يتعين عليه ذلك كما قبل الرهن ، وابن الصباغ قال مقتضى الرهن توفية الدين منه وهو صحيح لتجدد المطالبة التي ذكرناها بقي هاتين اثنان آخر انهما من تنمة البحث <sup>(١)</sup> احدها اذا كان في يد الراهن فقد له من جنس الدين يمكن الوفاء منه من غير بيع الرهن هل يجبره على ذلك اذا طلبه المهرن او لا ؟ فان قلنا لا يجبره بل يباع الرهن انجبه ما ذكره ابن الرقعة من الانحصار . ولكن هذا بعيد ولم يصرح به الاصحاب فالوجه ان الحاكم يجبره على ذلك لان الوفاء واجب فالمدول عنه مع كونه على الفور الذي هو وسيلة الى البيع لاوجه له وليس في كلام الامام ولا غيره من الاصحاب ما يخالف ذلك وان لم يكن فيه ما يوافقه بل مسكوت عنه ، والله يقتضى ما قلناه . الثاني اذا لم يكن بيده نقد وله اعيان غير الرهن يمكن بيعها فهل يتخير القاضى بينها وبين الرهن كما قبل الرهن أو يتعين بيع الرهن ولا يباع غيره فان ثبت الاول بطل القول بالانحصار وإن ثبت الثاني ساغ اطلاق هذه العبارة والاولى تركها لأن حقه لم ينحصر وإنما امتنع غير الرهن لوجود طريق سواء الى الوفاء ومع ذلك لاحق له في بيع غير الرهن وهذا هو الحق وانه يتعين بيعه ولا انحصار بل لاحق لصاحب الدين الذي ليس بمهرن في بيع شيء من أموال المديون وإباحة حقه الوفاء . فان قلت : اذا كان حقه في الوفاء ولا نقد بيده صار البيع وسيلة الى حقه فيكون حقاً له أيضاً . قلت لم يتعين البيع فقد يحصل الوفاء بالاقتراض وبغيره من الطرق . فان قلت : بفرض انه لم يتمر طريق الى البيع . قلت انحصار الطرق في البيع ليس من حق صاحب الدين ولكنه أمر اقتضاء الواقع فلا يقال فيه انه مستحق لصاحب الدين لانه لو كان حقاً لصاحب الدين لامتنع على المديون أن يبيع ويمتق جميع أمواله ولا يمتنع عليه ذلك من غير حجر . وكل وضع جاز البيع لا يتعلق حق الغير وكل موضع تعلق لا يجاز البيع . فان قلت لو لم يستحق البيع لما باعه القاضى في حقه . قلت لا نسلم بل القاضى اذا ثبت حقه ولم يجد طريقاً اليه غير البيع يبيع لاجل الحاجة لا لتعلق حق صاحب الدين به بخصوصه . فان قلت القول بأن بيع

غير الرهن لا يتمتع على التمتع أولاً يستحق لا على التمتع ولا على الإبهام قلت لا يستحق لا على التمتع ولا على الإبهام وهذا مقام ينبغي أن يتمهل فيه فإن لبائع الرهن عينا وبيع غيره عينا وأحدهما مبهم ، بتحصيل الدين بأى طريق كانت ووفاء الدين قمه فأما بيع الرهن عينا فقد بينا استحقاقه واحدهما على الإبهام أن أخذ من جهة ثنوله للرهن المستحق فهو مستحق وإن أخذ من جانب غير الرهن فلا حظ له في الاستحقاق من حيث كونه يباع وإن أخذ الطريق الأعم منه ومن الاقتراض وغيره فيمكن أن يقال بالاستحقاق لأنه وسيلة إلى الواجب وما لا يمت الواجب إلا به فهو واجب ، ويمكن أن يقال ليس بمتعق لأنه لم يتعلق به حق صاحب الدين إنما حقه في الوفاء والواجب لا يلزم منه الاستحقاق لأن الاستحقاق إذا كان للأدمين إنما يراد به ما يملكون المطالبة والمطالبة إنما هي بالوفاء فالطريق ليس مستحقاً لصاحب الدين ، فإن قلت فوجب أن لا يكون بيع المرهون . قلت إنما كان مستحقاً لاثبات الراهن الحق فيه برهانه لا لكونه طريقاً لوفاء المستحق . فإن قلت سلطنا المتقدمين أن الرهن يبيع مستحق وبيع غيره غير مستحق لكن قولكم لا وجه لبيع غير المستحق مع إمكان المستحق دعوى مجردة عن البرهان ولا يلزم من عدم ظهور وجهه عندهم عدمه ووجهه أن نقول أن هذا الاستحقاق لا ينشئ به الوجوب للمتعين الذي لا يجوز العدول عنه بدليل أن الراهن أن لا يمدل عنه وإنما معناه تعلق الحق به والواجب الذي لا بد منه هو الوفاء من أى وجه كان فإذا امتنع منه قام التقاضى مقامه فيوفيه من أى وجه أراد وقد تكون المصلحة في العدول عن الرهن إلى غيره بأن يكون بيع غير الرهن أسرع فقيه تعجيل بالحق الواجب وفي ذلك تبرئة ذمته وحصول مصلحة صاحب الدين وقد يكون ذلك مصلحة بآثار يكون إبقاء الرهن أصلاحاً للراهن ونحن وإن سلطنا أن بيع الرهن مستحق لكن الوفاء أيضاً مستحق وهو الأصل فلمنعتن أن يقتصر في المطالبة عليه ولا يطلب بيع الرهن وهو إنما يباع لحقه فيتوقف على طلبه فإذا لم يطلب يبيع واقصر على طلب الوفاء كان التقاضى مخيراً في الوفاء من أى جهة كانت . قلت الاستحقاق معناه تعلق الحق والوجوب لكن للراهن اسقاطه بالوفاء كما سبق فإذا لم يوف تمين ولو سلطنا أن الواجب إنما هو الوفاء فمنع الامتناع إنما يبيع التقاضى ما وجب يبيع وغير الرهن لم يجب يبيع لما سبق ولأنه برهانه كمن أذن في يبيع فليس بمتنعاً بالوفاء منه حيث عرضه بالرهن للبيع فإذا لم يمتنع من الوفاء منه لا يجوز بيع غيره كالأول



وكل في بيعه ولأن الرهن يطالب أولاً بالوفاء فإن امتنع يطالب ببيع الرهن فإن امتنع يباع هكذا رتب الروايات فالبيع إما يكون بعد طلب المرتهن ببيع الرهن وبذلك ترك طلب مطلق الوفاء فليس للقاضي الرجوع إليه والقاضي إنما ينوب عن المدعي عليه فيما يوجه عليه وهو بالنسبة إلى هذه الدعوى يبيع الرهن لا مطلق الوفاء وإن استحقاق بيع الرهن مقصود بالذات واستحقاق بيع غير الرهن لو ثبت وسيلة إلى الحق وكان المقصود أولى ولأن في بيع غير الرهن مفسدة<sup>(١)</sup> ليست في بيع الرهن وذلك أنه يتلف الثمن قبل وصوله إلى المرتهن فيتلف من كيس الرهن والرهن باق بحاله ليس له التصرف فيه لحصل بينه وبين العبدن وإذا بيع الرهن وتلف الثمن سلبت العين الأخرى ولا حائل بين الرهن وبين التصرف فيها ، والمصالح التي أشار إليها السائل متعارضة يقابل بعضها ببعض وبالجملة فقد كنا نا الأوصحاب مؤونة ذلك وقطعوا ببيع المرهون عند امتناع الراهن . فإن قلت هذا كله عند حضور الراهن أما عند غيبته فيظهر أن الحاكم يتخير ويفعل المصلحة لأنه نائب عن الغائب وقد تكون مصلحته في بيع الرهن وقد تكون في بيع غيره . وب نفسه ولا تقر بربط منه بخلاف الحاضر الممتنع فإنه مفرط تارك لحقه من الرهن . قلت الحاكم إما ينوب عن الغائبين فيما تدعو الضرورة إليه وأما لو كانوا حاضرين لآمرهم إياه ففي ذلك يقوم مقامهم في البيع أما فيما لا يلزمهم في الحضور ولا تدعو حاجتهم إليه فلا فإن الحاكم ليس له ولاية على الغائبين . فإن قلت للغائب ليس ممتنعاً بل هو بمنزلة الساكت فيقوم الحاكم مقامه فيما له عليه . قلت هذا يحتاج إلى شاهد بالاعتبار فإن الذي عهد أن الحاكم يزوج مولاه الغائب وذلك حق عليه ويقضى على الغائب لأنه حق عليه وأيضاً فإننا نقول أن بيع الرهن مستحق للمرتهن ولكنه يتوقف على إذنه في الحضور فإذا تعذر بالغبية أو الامتناع باعه القاضي بطريق الولاية لا بطريق النيابة ولا يجري فيه الخلاف المذكور في تزويج مولاه الغائب فإن فيه وجهين هل هو بطريق النيابة أو بطريق الولاية ؟ وهذا يحتمل أن يقال . ولست أقوله . فإن قلت : ما تقول أنت في ذلك : قلت ؟ الذي أراه ويقترح عندي أن الحاكم يبيع ما يرى بيعه من الرهن وغيره . وحرف المسألة أن الحاكم هل له ولاية على الغائب أولاً فإن لم يكن له ولاية على الغائب فالحق أنه لا يبيع غير الرهن لما قدمناه وإن كان له ولاية عليه فيعمل له ما فيه

المصلحة بخلاف الحاضر ، وقد رأيت كلام أكثر الاصحاب يقتضى أن له ولاية عليه قال القفال ليس للقاضى التصرف فى مال الاجنة بخلاف الغائبين واتفق كلام الامام والفرايى والمتولى والبنوى والرافعى ان القاضى نائب عن الغائبين فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وقال القفال الكبير الشافى ان القاضى منصوب غيب والحضور ممّا ، وذكر هو وغيره فى تحليف القاضى غريم الغائب أن الحاكم قائم مقام الغائب ، قال الشافى فى الام واذا كانت الضالة فى يد الوالى فباعها فالبيع جائز وليس بالضالة منها ، وان كانت الضالة عبداً فزعم سيد العبد أنه اعتقه قبل البيع قلت قوله وفسخت البيع وفيه قول آخر انه لا يفسخ البيع الا ببيئته ، وقال الشافى أيضاً فى الام فاذا أخذ السلطان الضوال فان كان لها حى والأباعوها ودفعوا ائمانها لأربابها ومن أخذ ضالة وأراد ان يرجع بما اتفق فليذهب الى الحاكم حتى يفرض لها نفقة ويوكل غيره بأن يقبض لها تلك النفقة منه وينفق عليها ولا يكون للسلطان أن يأذن له ان ينفق عليها الا اليوم واليومين وما شبه ذلك مما لا يقع من منها موقفاً فاذا جاوز أمر بيعها . وقال ابن الصباغ فى العبد الا بق اذا رأى القاضى المصلحة فى بيعه وحفظ نمته له ذلك ومن الدليل فى ذلك ما روى مالك فى الموطأ عن عثمان انه أمر فى الضوال بعمرقتها ثم تباع فاذا جاء صاحبها أعطى ثمنها فكما يقوم القاضى مقامه فى هذه الامور كذلك يقوم مقامه فى بيع الرهن اذا رأى المصلحة فيه لينفق به الرهن وتندفع مطالبة المرتهن ببيعه ولا تفرق بأن الضوال فى يد القاضى له ولاية عليها لانا نقول هذا صحيح ولكن القاضى أيضاً له ولاية وفاء الدين وتخليص المرهون من المرتهن وبيع غيره وسيلة اليه تدعو اليه الحاجة ، وتقل ابن الرفعة عن ابن الصباغ أن الحاكم لا ولاية له على الغائب ، ولفظ ابن الصباغ فان قيل الحاكم لا ولاية له على البالغ العاقل وذكر ذلك فى أن القائل يحبس حتى يقدم الغائب . وبالجملة قد تبين من كلام الأكثرين أن له ولاية عليه ولكن ليست ولاية مطلقة فى جميع التصرفات وانما هى فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وبيع غير المرهون لحفظ المرهون من هذا القبيل فيما يظهر لأن القاضى مأمرور بأداء دين الغائب وبيع ماله فى ذلك باتفاق الاصحاب فاذا دار الامر بين بيع الرهن وبيع غيره فعل القاضى ما فيه المصلحة كما اذا دار الامر بين بيع العبد الأبق لحفظ نمته وبين الاتفاق عليه . فان قلت هل ذلك لان حال الغائب يخالف حال الممتنع فلا يستحق المرتن بيع الرهن فى الغيبة وان كان يستحقه فى الامتناع . قلت لا بل حكم الامتناع والغيبة فى ذلك واحد وإنما فى الامتناع

لا ينوب القاضى عنه في فعل مصلحته لحضوره فيقتصر على ماوجب عليه وهو بيع المرهون وفي الغيبة حق المرتهن في ذلك والقاضى ينوب عن الرهن بما له وهو دفع حق المرتهن بأن يبيع غير الرهن ويوفيه لقطع مطالبتة ببيع الرهن كما يفعله الرهن في حضوره . فان باع القاضى الرهن كان لحق المرتهن فقط وانجبه ماقدمناه من انه بطريق الأولوية وسقوط مراجعة الرهن للتعذر ، وإن باع غير الرهن كان لحق الرهن وانجبه فيه أن يكون بطريق النيابة وتزويج المولى عليه في غيبة المولى متردد بين الريمن فكان على الوجهين ، وهذا المأخذ الذى ذكرناه في أول الكلام عن بعض من ذهب الى ذلك من المحبطين في المسألة وأرجو انه يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى . فان قلت : هل في ذلك المنفات على ان حق المرتهن ينحصر في الرهن أولا ؟ قلت لا وإن كان الصواب أنه لا ينحصر ، وقد قدمنا الكلام وسواء ثبت الانحصار أم لا فالمأخذ الذى قدمناه يطرد . فان قلت قول الشافعى في الام اذا بيع الرهن فالمرتهن أولى بشئنه حتى يستوفى حقه فان لم يكن فيه وفاء حقه حاص غرماء الرهن بما بقى من ماله غير مرهون واذا أراد أن يحاصهم قبل بيع الرهن . لم يكن له ذلك ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ثم يحاصهم بما فضل عن رهنه هل فيه تعرض لهذه المسألة وللقول بالانحصار أو عدم الانحصار أو ليس فيه تعرض لذلك . قلت أما الانحصار ففيه تعرض لبطلانه بقوله ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ولو كان دين المرتهن لا يتعلق الا بعين المرهون لم يوقف مال غريمه حتى يباع رهنه اذ لاحق له إلا في الذمة والرهن ، وأما هذه المسألة وهو جواز بيع الرهن فليس فيه تعرض له فان قلت قوله اذا أراد ان يحاصهم قبل بيع رهنه لم يكن له ذلك ويدل على انه لا يباع غير الرهن . قلت لا بل لأنه متى حاصهم قبل بيع رهنه مع بقاء رهنه ظلمهم بأخذ زيادة على ما يستحقه فانه اذا كان غريمان لكل منهما خمسون لأحدهما رهن والمال كله تسعون والرهن منها أربعون فاذا قدمنا المرتهن أخذ أربعين وسدس الباقي وهو ثمانية وثلاثون ولو جوزنا له الخاصة أولا لأخذ خمسة وعشرين وكال دينه على الرهن وذلك ضرر على الغريم الآخر . فان قلت الغريم الآخر لاحق له في الرهن والمرتهن لاحق له في غير الرهن من أعيان المفلس . قلت بلى فان المرتهن يستحق منه أن يقدم بمقدار دينه والغريم الآخر يستحق منه ماسوى ذلك ويستحق المرتهن بما ليس برهن ما يفضل بدينه عن الرهن وهو مجهول فلذلك توقفتنا عن الخاصة والقصة حتى يباع الرهن فلا تعرض في ذلك لمسألتنا والله تعالى اعلم . فان قلته

قد قال الاصحاب في ان القاضى هل يقبض دين الغائب وينزعه ممن هو في جهته  
وجهن اصحها انه ليس له ذلك ولاية على الغائب . قلت لاشك انه ليس له ولاية  
مطلقة عليه وانه يتصرف له بما فيه حفظ لحقه وبالبيع في وفاء دينه وما نحن فيه  
أولى بالجواز من قبض دين الغائب فأما أن تقول بالقطع به وإن ترددنا في قبض  
دين الغائب والفرق أن مانحن فيه هو محتاج الى ذلك لوجوب وفاء الدين وظهور  
المصلحة في تقديم غير الرهن على الرهن وهى قضية واحدة اعنى أن بيع غير  
الرهن اقتضاء بيع الرهن المستحق بخلاف قبض دين الغائب الذى لا حاجة اليه  
قضية مستقلة بنفسها لم تدع اليها ضرورة ولا حاجة ، واما ان تقول يمرى هنا  
خلاف كما جرى في قبض دين الغائب وهو بعيد لوجه له . فان قلت لاشك  
ان الحاكم لا يبيع مال الغائب ببضطة وإن كثرت وهذا عما يدل على انه لا ولاية  
له عليه . قلت هذا كما قدمناه أن ولايته على الغائب منوطة بالحاجة لا بالمصلحة  
وبيع غير الرهن هنادعت اليه الحاجة والمبدأ ببق والضال اذا باعه ليحفظ ثمنه  
لما أن تعلمه بالحاجة واما ان الآبق صار في قبضة القاضى فله ولاية عليه أخص  
من بقية أموال الغائب التى لم تدخل في يد القاضى فبيع القاضى منوط بأمرين  
أحدهما استبلاؤه عليه كالأبق والضال مع حاجة ما أو مصلحة ، والثاني توجه  
حق عليه كدين الغريم المطالب وبمطالبة أيضاً يحصل للقاضى تسلط على الاموال  
يصيرها فانها في يده وبيع غير الرهن لاجل تبيعة الرهن أخذ سببها . المسألتين  
فكلن أقوى لاجتماع حق الرهن وحق المرتب في قبض هل تقولون ذلك مطلقاً  
سواء أكان بيع الرهن أم لا وهل يفرق الحال بين أن يكون هناك نقد أم لا .  
قلت اذا كان هناك نقد من جنس الدين فقد قدمنا فيما اذا كان حاضراً انه ينبغي  
تقديمه على بيع الرهن ويلزم الراهن به وان لم يصرح به الاصحاب ، وكذلك  
تقول هنا في الغائب اذا وجد القاضى له نقداً من جنس الدين وطالب المرتب  
به وفاء منه واخذ الرهن واذا لم يكن الا ما يحتاج الى البيع فلا حق للمرتب في  
بيع غير الرهن غائباً كان الراهن أو حاضراً لما قدمناه فان كان بيع الرهن أروج  
أو مساوياً وطلبه المرتب فلا شك في إجابته ولا يجوز تأخيره الا أن يعجل ببيع  
غير الرهن وتوفيته فيجوز للراهن والقاضى في غيبته اذا رأى المصلحة وذلك حق  
للراهن لأعليه لكنه متعلق بما عليه وان كان بيع غير الرهن أروج وقال المرتب  
انا نطلب المبادرة بالوفاء فهل يجب تمجيلاً بوفاء الحق الواجب أو لا لأن حقه تملك  
بالرهن هذا فيه نظر لم يصرح به الاصحاب والقياس يقتضى الاول واطلاق كلام

الامام يمكن أن يتعلق به لنا في ولا يفرق في ذلك بين غيبة الراهن وحضوره فكل ما أوجبناه عليه في حضوره قام القاضى مقامه فيه في غيبته وكل ما يجوزناه له قام القاضى مقامه فيه اذا دعت الحاجة اليه ، وبيع الرهن حق للمرتهن بفعله القاضى بطلبه ولا يفعله بدون طلبه وبيع غير الرهن ليس حقاً للمرتهن وليس له طلبه والقاضى يفعله اذا رأى المصلحة وقد طلب المرتهن بيع الرهن أو الوفاء تخليصاً للرهن من المرتهن ومنعاً له من بيعه وتبرئة لذمة الغائب والله اعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل عليه دين مائتا درهم ورهن عليه كرمًا وحل الدين وهو غائب وأنت صاحب الدين الاقرار والرهن والتبضع وغيبة الراهن المديون ، ونائب الحاكم من قوم المرهون وثبت عنده ان قيمته مائتا درهم فأذن في تمويضه للمرتهن عن دينه ثم بعد مدة قامت بيعة ان قيمته يوم التعويض ثلاثمائة درهم وكان يوم التعويض يوم التقويم الاول .

﴿ الجواب ﴾ يستمر التعويض ولا يبطل بقيام البيعة الثانية معها كان التقويم الاول محتملاً لانه بيع في دين واجب على صاحبه فلا يبطل بالبيعة المعارضة ولأن فعل هذا المأذون كفعل الحاكم وفعل الحاكم اختلف فيه هل هو حكم اولاً وعلى كل تقدير لا يجوز نقضه الا بمسند والبيعة المعارضة بأخرى فلهذا لا يصح بمسنداً بل اقول انه لو لم يبع حتى قامت هذه وحصل التمازض ولم يحصل الا من يشترط بأقل القيمتين بيع بأقل القيمتين ولا ينتظر الزيادة لأن اليقين لا يترك بالشك ، ووجوب البيع في الدين بعد الطلب يقين والزيادة المنتظرة لحق المديون مشكوك فيها وهو أقوم نفسه بالوفاء ، ولما قلناه ادلة وشواهد بالاعتبار منها ما هو قوى صالح للتمسك به وفيها ما هو دون ذلك لينظر أو يجيب عنه : منها ما حكاه المحاملى في التجريد عن ابى اسحق رحمه الله فيما اذا أفلس رجل وأراد الحاكم قسمة ماله بين غرمائه فشهد شاهدان أن هذه العين لفلان الغائب فانه لا يحكم بهذه الشهادة ولا يؤخر قسمة العين المشهود بها بل تقسم بين الغرماء وأبو اسحق رحمه الله استشهد بهذه المسئلة للحكم بالخارج على من ادعى عليه وقال ان المدعى به لغائب وأقام عليه بيعة المدعى بيعة حيث حكنا المدعى وأورد الحنفية علينا ان هذا حكم للخارج فأجاب واستشهد بهذه المسئلة وقاس عليها فكما ان الحاكم يبيع العين التي قامت البيعة عنده فيها انها للغائب ويقسمها بين غرماء الفليس ولا يلتفت الى البيعة لعدم حضور صاحبها وتوقف ثبوت كونها له على دعواه او دعوى وكيله فكذلك ههنا يبيع المرهون بمطالبة

المرتبه ولا يتوقف على زيادة غير موقوف بها لم تثبت بل اولى لان الظن  
المستفاد من قول الشاهدين انها لغائب قوى وهنا ليس معناه الا توهم الزيادة  
فاذا جاز البيع مع ظن البطلان القوى لم يثبت بطريق شرعي فلا (١)  
يجوز مع الوهم الضعيف اولى وأخرى . وهذه المسئلة التي ذكرها ابو اسحق  
ينبغي ان تكون مفرقة على انه في بيع مال المفلس باليد وهو الصحيح ، أما اذا  
قلنا لا بد من اثبات الملك فاذا قامت بينة بملكه وبينه الغائب فغاية الامر  
لو حضر الغائب واقامها ان يتعارضوا وتقدم بينة المفلس لانه صاحب يد وعلى  
هذا لا استشهاد بها لا في ما قصده ابو اسحق ولا فيما قصدها وانما أوردناها  
على ماوردته ابو اسحق وهو انما يكون تفرعاً على الاكتفاء باليد وقد ينكرها  
كثير من الناس ولا سيما نظائرها من التركات المخلقة حيث يكون شهود يشهدون  
بأعيان منها الغائب ، والاقدم على بيعها صعب وكنت اود لو قيل بأن الحاكم  
ينصب عن الغائب من يدعي له ويسمع البينة ويحكم له فان ذلك من باب الحفظ  
وللحاكم ان يحفظ اموال الناس ، وهذا الطريق فيه اسهل من ان يتصرف فيها  
بما يغلب على الظن بطلانه وأنا أستخير الله في ذلك وأختاره وانما أوردته محتجاً  
به في هذه المسئلة على من يتوهم بطلان البيع فاذا كان هذا كلام الاصحاب فيما  
قلناه فانك بهذه المسئلة لجعلتها حجة في الاستدلال من باب الاولى وان كنت  
لا اوافق عليها ، وأفرق بينها وبين ما نحن فيه فرقاً لا يلزم منه بطلان ما اقول  
لان تصحيح البيع في مثلتنا لا محذور فيه وقسمة عين يشهد بها عدلان لغائب  
من غرائبهم لا يمكن استدراكهم فيه خطر لا عظم محذور . ثم انهم قطعوا فيما  
اذا قام المدعى عليه بينة ان العين التي في يده لغائب وقلنا انها تسمع لانصرافه  
المحصومة عنه انها لا تسمع في حق الغائب حتى لا يحكم له بها وقالوا فيما اذا كان  
لك على رجل مال فطالبته فقال احلت على فلان وفلان غائب واقام بينة هل  
تثبت الحوالة في حق الغائب حتى لا يحتاج الى اقامة بينة اذا قدم وجهان فلم  
لا يأتي الوجهان هنا فيما اذا اقامها الحاضر لانصراف المحصومة عنه اما في مسئلة  
المفلس فلا يأتي لانه لا مدعى هناك لا اصلاً ولا تبعاً ، ولعل الفرق ان البينة  
بالحوالة شهدت على الخيل شهادة صحيحة لاسقاط حقه فتبعتها ثبوت حق المحتال  
على احد الوجهين والشهادة بملك الغائب عليها مقصودها بالوضع اثبات الملك  
للغائب وانصراف المحصومة تبع فلا جرم سمعت بينة الحوالة في موضعها واختلف

في سماعها فيما تتبعه وفي المالك للغائب لم تسمع في مو معها قطعاً ، واختلف فيما تتبعه . ولكان تعريضاً من عبارات الأصوليين أحدهما ان التابع لا يستتبع والثاني ان ما يكون بالذات لا يكون بالغير . ( ومنها ) ان المسلم فيه يجب تحصيله ولو بأكثر من ثمن المثل اذا لم يوجد الا بأكثر من ثمن المثل وعلى قياسه انه اذا لم يوجد من يشتري مال المديون الا بدون قيمته يجب الوفاء منه . ( ومنها ) اذا تلف المصوب المثل ولم يوجد مثله الا بأكثر من ثمن المثل ففي وجوب تحصيله وجهان رجع كلا منهما مرجحون ومصحح النووى عدم الوجوب ، وفي تصحيحه نظر فان قلنا به لا يرد علينا هنا لانا لا نلتزم جواز البيع بأقل من ثمن المثل وانما ذكرناه تأكيداً للدعي وهو صحة البيع في صورة مسئلتنا حيث اعتقدنا انه ثمن المثل بالينة الاولى واطرحنا الشك الحاصل بمعارضة الثانية لها فلتكف دعوانا في ذلك وانا انما نقول بالصحة حيث اعتقد البائع ان ذلك هو ثمن المثل او لم يمتدد ولكن تعارض الامر عنده وطالب المستحق ولم نجد من يدفع زائداً فيتمين البيع وأما في غير هاتين الصورتين فاننا نلتزم ذلك . ( ومنها ) لو اسلم عبد لكافر امر بازالة الملك عنه ولو لم يوجد من يشتريه الا بأقل من ثمن المثل بما لا يتغابن به لم يرهق اليه لانه لم يلتزم بخلاف الملم والغصب والمديون ، ولو اشترى الكافر عبداً مسلماً وقلنا يصح ويؤمر بازالة الملك قال ابن الرفعة فلا رهق للبيع بل يحال بينه وبينه الا ان يقيم من يشتريه بثمن مثله او يزيل ملكه منه ونحوه . كذا ذكره في المطلب في فرع من غير نقل عن احد وفيه نظر يحتمل ان يقال به كما اذا اسلم في يده وان كنت لم اره منقولا ايضاً ويحتمل ان يقال انه بالشراء متعرض لالتزام ازالته . ( ومنها ) ما قاله الاصحاب فيما اذا اقام الخارج بينة فقصى بها ثم اقام الداخل بينة معارضة لها فالاصح الذي قطع به العراقيون انه يقضى للدخل وترد العين اليه وينقض الحكم للخارج وفي طريقة الحراسانيين وجه انه لا ينقض ووجه مفصل بين ان يصح كون قد اقترن بالحكم تسليم العين فيئاً كد ولا ينقض وان كان قبل التسليم نقض . قال القاضي الحسين اشكلت على هذه المسئلة نيفاً وعشرين سنة وتردد جوابي فيها لما فيه من نقض الاجتهاد بالاجتهاد ثم استقر رأيي على انه لا ينقض سواء اكان قبل التسليم ام بعده . فان قلنا بقول القاضي الحمين أو بالوجه المفصل فلا إشكال في استقراء البيع في مسئلتنا وعدم جواز الحكم بطلانه وان قلنا بالاصح وهو انه ينقض وترد العين الى ذي اليد فقد يشكل على كثير من

الفقهاء ويعتقد ان قياسه ان يحكم ببطلان البيع في مسئلتنا وليس كذلك لان مأخذ العراقيين بالقول في النقض انه حكم مع قيام البيئة التي معها ترجيح ولو اطلع عليها لوجب الحكم لدى اليد فقد تبين ان حكمه في موضع يجب الحكم بخلافه وانكشف ان هناك امرين بيئة وبدأ كاتما موجودتين عند الحكم ولو علمهما الحاكم الشافعي لوجب عليه الحكم لدى اليد وهو الآن حكم بذلك رجوعاً الى الصواب وليس تمارضاً محضاً بلا ترجيح حتى يقال بالتساقط فان ذلك اثره التوقف لان الحكم والرجوع الى اليد وحدها وليس هنا كذلك ، ولهذا القائلون بأنها ترد وينقض الحكم لم نرم قالوا بتعليف المدعى وذلك منهم يدل على ان الحكم بالبيئة الراجعة باليد فلا تعارض يوجب التساقط ، ولو قيل بأنهما يتعارضان ويتساقطان ويخلف المدعى بالحكم باليد وهي مستند شرعي ، وكل واحد من هذين المأخذين ليس في مسئلتنا مثله لانه انما هو تعارض محض بالقيمة فاذا قال بالتعارض تساقطنا وصاروا كما اذا لم تقم بيئة بالقيمة ولو لم تكن بيئة بالقيمة وكان قد صدر بيع وجب التوقف فيه وأن لا يحكم ببطلانه حتى يثبت انه بدون القيمة وهذا هنا متعذر لانه لم يبق زمن يلتظر فيه عدم ثبوت القيمة لان البيئة عندنا لاترجح بزيادة المعد ولا بزيادة العدالة فقد أيس من ثبوت انه بدون القيمة فيمتنع الحكم ببطلانه ، وهذا المأخذان اللذان ذكرناهما في نقض الحكم بقيام البيئة بعده يجب ضبطهما وايضاً البيئة بالملك تشهد بأمر معلوم هو حاصل عندها وقت شهادة الاول ، وهكذا حيث وقم التعارض فيما هو معلوم والشهادة به خبر محض ، واما التقويم فانه حدى وتخمين والحديث المتجدد بعد البيع لم يبن قبله فلا تعارض حين البيع وهذا المعنى يقتضى الفرق بين ان يحصل التعارض في القيمة قبل البيع وبعده فبعده لاتعارض اصلاً فان الحديث الثاني شيء جديديشبه الانشاء ليس كاشفاً عن أمر سابق بخلاف ظهور بيئة بأمر سابق كان مقارناً للحكم مانماً ، وهذا المعنى جدير بأن يتفهم وبضبط ويعلم ان الشاهد بالقيمة شهادته تابعة لتقويمه وتقويمه حدى منه جديدي لانه قد يكون في غير هذا الوقت قبله او بعده يتغير حدسه بخلاف الامور المألومة الموجودة في الخارج التي لاتتغير وشهادته بها تابعة لها ، ولهذا المجتهد اذا تغير اجتهاده يعمل بالثاني ولا يصير كما لو حصل تعارض الامارين في وقت واحد فالتقويم كالاجتهاد سواء فان قال شاهد القيمة انا اعلم الآن لو قومتها ذلك الوقت لقومتها بازيد . قلنا نحن منك الآن على تقدير لا يدري لو كان ذلك التقدير كيف



يكون حاله ويدل لذلك ما قاله الاصحاب في بيع صبرة الاتخمين غير موقوف  
به نعم قد يتفق هذا في الامور المقطوع بها كما اذا علم الآن ان سعر القمح في  
العام الماضي أكثر منه في هذا العام وما أضبه ذلك فنل هذا لأس بقبوله وأما  
الامور المحتمة التي تحتاج الى اجتهد فلا أرى ان شهادة القيمة تسمع بها الا في  
وقتها حتى لو اقررت بينة وحدها ان قيمة العين في السنة الماضية او في السنة الآتية كذا  
لم تقبل لان التقويم يتغير بتغير الزمان والمكان والاحوال ، ومثل الحكم في المسئلة  
التي ذكرها المراقبون مذكور أيضا فيما لو كان الذي اقام البينة بعد الحكم  
فالثاناه اشتراها من الداخل التي كانت في يده وكان يملكها يومئذ يقضى بها للمدعى  
وتنزع من يد المحكوم له بها كما لو اقام صاحب اليد البينة قبل الانزعاع منه أو  
بعده وهذا الفرع عن فتاوى القفال ونقله الرافعي عنه ولا متعلق فيه لمن يقصد  
إبطال البيع في مسألتنا . ( ومنها ) ماهو في الفتاوى المجموعة من فتاوى الشيخ  
تاج الدين عبد الرحمن الفراري رحمه الله نصها : مسألة ملك احتيج الى بيعه على يقيم  
فقامت بينة بأن قيمته مائة وخمسون فباعه القيم على اليقيم بذلك وحكم الحاكم  
على البينة المذكورة بصحة البيع ثم قامت بينة أخرى بأن قيمته حينئذ مائتان  
فهل ينقض الحكم ويحكم بفساد البيع أم لا ؟ أجاب الشيخ تقي الدين بن الصلاح  
رحمه الله بعد التمهول إيجابا وبعد الاستخارة انه ينقض الحكم ؛ ووجهه انه انما حكم  
بناء على البينة السالمة من المعارضة بالبينة التي هي مثلها أو أرجح وقد بان خلافه  
ذلك وتبين اسناد ما يمنع الحكم الى حالة الحكم فهو كما قطع به صاحب المذهب  
وذكر المسألة التي قدمناها قال وهذا بخلاف مالو رجع الشاهد بعد الحكم فانه  
لم يبين اسناد مانع الى حالة الحكم لأن قول الشاهد متعارض وليس أحد قوله  
أولى من الآخر قال وفي مسألة المذهب وجه حكاة صاحب التهذيب وغيره بطرده  
ههنا . انتهى ما نقل عن الشيخ تقي الدين بن الصلاح رحمه الله ولقد كان ورعا  
مسكوف اللسان فلذلك لا أحب أن أقول إنه لم يصب ولكن بيان الحق لا بد  
منه والمسألة المذكورة مفروضة في البيع للحاجة لا للغبطة كما يقتضيه قول المستفتي  
أولا كما يقتضيه الحكم بصحة البيع بالقيمة فتبين أن محل السؤال للبييم في الحاجة  
وهو يشبه البييم في الدين ، نعم تفارق المسألة المذكورة مسألتنا في شيء وهو أن  
البائيم في مسألتنا هو مأذون الحاكم في البيع إذنا خاصا فبيعه كبيع الحاكم حتى  
لو اقررت لم يكلف بينة على القيمة بل قول الحاكم كاف ، والبائيم في المسألة المذكورة  
قيم البييم وهو لم ينصب البييم غيبا وإنما نصب لقول مصلحة البييم فلا يقبل

قوله في شروط البيع من الحاجة أو الغبطة أو المصلحة إلا بيينة كالوصى كما هو  
الاصح في المذهب اذا عرفت ذلك فاذا قامت بيينة بعد البيع والحكم به بدون  
القيمة فقد قدمنا ان التقويم حدس وتقويم ولا يتحقق فيه التمازس الا اذا كان  
في وقت واحد وتكلمنا في ذلك كلاماً شافياً لا بد من ذكره هنا فان قلنا بذلك  
وهو الحق ان شاء الله فلا تمارس اصلاً وهذا تخمين جديد لا التفتات اليه ، وإن  
سألنا المعارضة فهي معارضة البيينة المتقدمة وليست راجعة عليها حتى تكون  
مثل المسألة المنقولة في المذهب وغيره فكيف نلحقها به وكيف ينقض الحكم  
بغير مستند واجع ومعنا بيتان متعارضتان من غير ترجيح فهو كما لو وجد دليلان  
متعارضان في حكم ليس لنا ان نقضه ؛ ولا يقال ان تمارس الدليلين مانع من  
الاقدم على الحكم فيكون موجباً لنقضه لأننا نقول قديكون ترجيح عند الحاكم  
أحدهما لحكم به لرجحانه عنده وكما انه لا يقدم على الحكم الا بترجح لا تقدم  
نحن على نقضه الا بترجح بل بترجح قاطع حتى ينقض الحكم به و يوجد .  
وقوله وقد بان خلاف ذلك ممنوع لم يبن خلافه بل على تقدير التسليم بان اشكال الامر  
علينا : ولا يلزم من اشكال الامر علينا انه يمتنع من الابتداء أن يوجب النقص وغاية  
الامر ان قال الشيخ تقي الدين ان الحكم ينقض أن يصير الامر كما لو تراضا قبل  
الحكم ولم يصرح الشيخ تقي الدين بأنه بعد نقض الحكم هل يحكم ببطالان البيع وتوقف  
والظاهر أنه أراد ان الحكم ببطالان البيع وهذا يقتضي أن القيم إن باع واشكل علينا الحال  
أن نحكم ببطالان بيعة ، وفيه نظر يحتمل ان يقال به ويحتمل ان يقال بل تتوقف  
لان الحكم بصحة ولا يبطلان لكن الى اى غاية وهو فيما اذا لم تقم بيينة سهل لاحتمال ان  
تقوم بيينة واحدة فيعمل بمقتضاها وأما اذا قامت بيتان متعارضتان فانه يصعب  
لانا نبقى لال غاية وحاجة التيم الى البيع حافة فالوجه انه يجوز البيع بأقلهما  
مالم يوجد من يرغب بزيادة بعد اشهاره والقول قول القيم في أنه اشهره لانه  
امين والقول قوله في ان ذلك نحن المثل كما ان الوكيل وعامل القراض والبائع  
على المفلس اذا باع ليس لهم ان يبيعوا الا بضمن المثل ، ولو ادعى عليهم انهم  
باعوا بأقل من نحن المثل فالقول قولهم فيما يظهر لنا وان لم نجد منقولاً  
لانهم أمناه ، ولا يرد على هذا قول الاصحاب ان المسمى اذا بلغ وادعى على القيم  
والوصى انهم باعوا المقار من غير مصلحة او حاجة او غبطة فالقول قول الوصي  
لانا نقول انما يكلف القيم والوصى اقامة البيينة على المصلحة او الحاجة والغبطة  
التي هي مموغة للبيع كما يكلف الوكيل اقامة بيينة على الوكالة ، وأما نحن المثل

فهو من صفات البيع فإذا ثبت ان البائع حاز قبل قوله في صفته ودعوى محمته ولا يقبل قول من يدعى فسادَه . ولقد كنت أستشكل كلام الرافعي في تكليف التقييم اثبات المصلحة في المقار وغيره والقرن بينه وبين الوكيل حتى ظهر لي هذا المعنى ، وغير الرافعي ذكر الحاجة والغلبة في المقار ، والرافعي ذكر المصلحة . وأطلق في المقار وفي غيره فأما في المقار فيمكن حمل المصلحة على الحاجة أو الغلبة ، وأما في غير المقار فلا يشترط ذلك بل مطلق المصلحة فان اقتضت المصلحة الابقاء وعجب الابقاء وان اقتضت البيع جاز البيع والتقييم منصوب لفعل المصلحة لا للبيع بخصوصه ومأذون القاضي في بيع يتعين بيعه ليس منصوباً للمصلحة حتى يجب عليه اثباتها بل ذلك من وظيفة الحاكم وهو نائب الشرع مؤتمن فهو يراعى ذلك فيما بينه وبين الله حسب ما يظهر له وبقل قوله فيه بلا بينة ولا يمين والتقييم لا بد فيه من البينة أو اليمين فان كان مراد الشيخ بقي الدين ابن الصلاح الحكم بطلان البيع فهو حكم بغير ذلك وان كان مراده ان ينقض الحكم بالصحة ويعصر الامر على ما كان عليه بعيد وايضا لادليل عليه . ( ومنها ) ما قاله الاصحاب انه لو شهد شاهدان انه سرق ثوباً قيمته عشرة دوايم وشاهدان آخران ان قيمته عشرون لزمه أقل القيمتين ، وهذا له مأخذان احدهما وهو الاظهر ان الأقل متيقن والرائد مشكوك فيه فلا يلزم بالشك وهذا المأخذ يقتضي ان يكونا متعارضين في الرائد وعلى هذا ينبغي ان يقال ان وقع التعارض قبل الحكم لا يحكم وإن وقع بعد الحكم لا ينقض والضابط فيه دائماً لا تفعل شيئاً بالشك بحيث نتحققنا أقدمنا وحيث شككنا احجمنا ، والمأخذ الثاني ذكره الرافعي في آخر الدعاوى ان التي شهدت بالاقول ربما اطلعت على عيب وهذا نتحققنا كان يقتضي القطع بالحكم بان القيمة هي الاقل وعلى هذا سواء حصل التعارض قبل الحكم أم بعده لاعتبار الرائد بل الاقل هو القيمة ويجوز البيع بها حيث يجوز البيع بالقيمة وهو ما اذا كان للحاجة أو لمصلحة الناجزة في البيع ولا ينقض . ( ومنها ) ما قاله الجرجاني في الثاني بعد ان ذكر الاقوال في تعارض البيتين واليمين في يد ثالث قال : وإنما تتعارض البيتان اذا تقابلتا حين التنازع فلو سبقت احدهما الاخرى بأن يدعى زيد عبداً في يد خاله فأذكره خاتماً زيد البينة وقضى له به وسلم له ثم حضر عمرو وادماه واقام عليه البينة فهل تعارض بينة زيد وبينه عمرو من غير أن تعيد بينة زيد الشهادة على وجهين بناء على القولين في البيتين اذا تعارضتا بتقديم الملك وحديثه فان قلنا

بينه قديم الملك أولى فقد تعارضتا من غير إعادة لأن بينة زيد قاطعة حين التنازع وإن قلنا هما سواء فقيه وجهان أحدهما يقع التعارض بينهما بلا إعادة فإن البينة قاطعة محالها ولا حاجة إلى أعادتها كما لو شهد شاهدان بحق ولم يحكم به الحاكم للبحث فإذا بحث لم يجدد الشهادة كذلك ههنا . والثاني لا يقطع التعارض إلا بالإعادة لأنها إذا سبقت أحدهما الأخرى لم تقع المقابلة حين التنازع ، والجواب أن رحمه الله مصرح بالمسألة التي قدمناها عن العراقيين أن الداخل إذا أقام البينة بعد الحكم بها للخارج ينقض الحكم فيرد إليه جازماً به كما جزم به غيره من العراقيين وإنما حكى الخلاف في مسائلتنا المذكورة التي إقامة البينة فيها من ثالث وما ذكره من أنها متعارضتان إذا قلنا بينة الملك القديم أولى لعله اختياره لأن للاصحاب فيها إذا كان لأحدهما بينة أسبق تاريخاً بلا يد وللآخر بينة متأخرة ويد ثلاثة أوجه أحدها تقديم اليد والثاني السبق والثالث يتعارضان ما ذكره من الوجهين إذا قلنا هما سواء هل يحتاج إلى أعادتها أولاً لم أره لغيره ويحتاج إلى الفرق بينه وبين ما إذا أقام الداخل البينة بعد الحكم للخارج ، وعلى الوجه الثاني الذي حكاه أنه لا يقع التعارض إلا بالإعادة لو لم تحصل الإعادة هل نقول أنها تنزع بمقتضى البينة الثانية السالبة عن المعارضة أو كيف يكون الحكم فيه نظر والأقرب الأول وكان هذا خصومة جديدة بخلاف ما إذا كان الداخل أقام البينة بعد الانزعاع منه فإنه كالاستدراك لمافاته . فإن صح هذا ترتب عليه أنه إذا قضينا لشخص بينة وانزعنا المين من التي هي في يده ثم جاء أجنبي يدعيها على من حكم له بها وأقام بينة لا تكون معارضة للاولى بمجرد هابل إن شهدت بهذا المدعى بالملك الآن ولم تعارض قضى له وإن عورضت فكتعارض البينتين في بقية الصور فإن اسندت الملك إلى ما قبل الحكم له فهو محل كلام الجرجاني رحمه الله فتلخص من هذا أن البينة التي شهدت بأن الملك المدعى متقدم على الحكم إن كانت لمن كانت في يده فيقضى بها عند العراقيين خلافاً للقاضي الحنفي وإن كانت لأجنبي قضى القضاة بها وجهان وهل الأصح منهما القضاء أولاً إن أخذنا باطلاق الترجيح بالإيد فلا يقضى لأن هذا المحكوم له الآن صاحب يد وإن خصصنا تكون هذه البينة اسندت الملك إلى ما قبل هذه فتصير كالتي كانت في يده فيقضى له على الأصح لكن المأخذ هنا ببينة بالإيد السابقة وهذا المأخذ غير موجود هنا نعم هنا ترجيح آخر وهو سبق التاريخ لكن هذا السبق يعارض فيه ببينة المتقدمة فلا وجه للترجيح به فالذي يظهر في هذه الصورة

لا تنقض لهذا المدعى الذى لم يتقدم له يد وإن القضاء إنما كان لدى البدل لأجل ترجيح بينته بيده ومن هنا تبين لك أنه لا يقضى قضاء القاضى فى البيع فى مسائلنا ولا يحكم ببطلانه لأن تعارض البينتين خال عن الترجيح فيبقى الأمر على ما كان عليه قبل البيع لأننا لو عملنا بذلك لكان عملاً بالبينه الثانية وترجيحاً لها والمقدر خلافه . ومنها لو ادعى العصى بعد بلوغه بيعاً بلا مصلحة فإن كانت الدعوى على الأب أو الجد صدقاً يمينهما وفيه وجه أنه يقبل إلا أن يكون لهما بينة وهو ضعيف بمرة . وإن كانت الدعوى على الوصى صدق العصى بيمينه إلا أن يكون للوصى بينة وفيه وجه أن القول قول الوصى لأنه أمين واختاره الغزالي وهو قوى ، وقيل يقبل قول الوصى فى غير العقار ولا يقبل فى العقار لأنه يحتاط فى غيره وصنفوا أكثر الأصحاب إلى هذا وأمين الحاکم كالوصى صرح به الأصحاب والحاکم نفسه يقبل قوله بلا يمين لأن المأوردى قال أن قول الحاکم فى الرد مقبول فليكن هذا مثله أيضاً فإنه نائب الشرع وأماناً ثابته قسمان أحدهما المنصوب مطلقاً وهو المسمى بأمين الحاکم ونظر الإتيان فهذا منصوب لمصلحة الإتيان فعلياً فى البيع أن لا يبيع المصلحة ، والقسم الثانى من يأذن له فى بيع معين كسألتنا فهذا كالوكيل عن الحاکم وقوله كفعل الحاکم . إذا عرفت ذلك فقد قال ابن الرفعة رحمه الله إن الحكم فيما إذا رفع يمينهم العقار الحاکم كذلك فلا يمضى على الأصح بيع غير الأب والجد من غير أن يسأل وأراد بنير الأب والجد الوصى وأمين الحاکم وقوله أنه لا يمضى بيعها إلا بعد ثبوت الغيبة أو الضرورة إن أراد أنه إذا لم يثبت ذلك يمرض عنه من غير إبطال فصحيح وإن أراد أنه يبطله فمنوع بل يطلب البينة وليس له إبطاله حتى يثبت أنه على خلاف المصلحة اللهم إلا أن يكون مما تحجب مراجعته فيه ولم يراجع وقد اشرنا فيما تقدم أن عبارة الأصحاب فى العقار الغيبة أو الضرورة وعبارة الرافعى لم تفرق بين العقار وغيره للمصلحة وهي فى العقار يمكن تنزيلها على الأمرين أما فى غير العقار فلا يشتركان لكن يشترط المصلحة فقد تكون بعض الأعيان بقاؤها أصلاً وحينئذ لا يجوز بيعها فالرافعى يقول أنه يجب على الولي بيان المصلحة المسوغة للبيع فى الشكل كما يقوله غيره فى العقار وفيه عسر ، ونشأ لنا من هذا أنه لو قال لو كيله بيع هذا إن رأيت فى بيعه مصلحة فله بيعه والقول قوله فى المصلحة لأنه فوضه إلى رأيه ولا يعلم إلا من جهته ولو قال به إن كان بيعه مصلحة فيشترط وجود المصلحة فى نفس الأمر وإن كان يعذر فى نفي الأثم

إذا جهلها ولكن جهله لا يقتضى تصحيح التصرف . وأما نحن المثل فيحتمل أن يقال كالمصلحة فيفرق بين أن يقول به بضمن المثل أو بما تراه نحن المثل ويقبل قوله في الثاني لاقى الأول ويحتمل وهو الأقرب الفرق وأنه يقبل قوله في ضمن المثل مطلقاً لأنه ليس بشرط مسوغ للبيع بل هو صفة من صفاته وقد اتفقا على الإذن في البيع فالاختلاف بعد ذلك في كونه بضمن المثل أو لا يشبه الاختلاف في الصحة والتمسك والقول قول مدعى الصحة بل هنا أولى حتى لا يجيء اختلاف من حيث أنه أمين والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل باع جارية لرجل ودهنها على الثمن ثم تقايلا البيع والرهن فادعى المشتري عتق الجارية المرهونة قبل المقايلة وأقام بينة وزوجها لغيره بحكم الولاء والمشتري معسر .

﴿ الجواب ﴾ إن كان الثمن حالا والجارية لم يقبضها المشتري فالرهن باطل والعتق والتزويج صحيحان والأقالة باطلة ويرجع البائع على المشتري بالثمن وإن كان مؤجلاً أو حالاً ولكن بعد القبض فالرهن صحيح والعتق غير نافذ لأخذه واعتباره والتزويج باطل والمقايلة صحيحة فيسقط الثمن والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ شخص رهن عيناً على دين مؤجل وقاب من له الدين فأحضر الزامن الدين وهو دراهم إلى الحاكم وطلب منه قبضها ليفك الرهن هل للحاكم ذلك أولاً وهل يجب عليه إزالته؟

﴿ الجواب ﴾ له ذلك ويجب عليه والأصل في هذا ما روى الشافعي قال قال أخبرنا أن أنس بن مالك كاتب غلاماً له على نجوم إلى أجل فأراد المسكاتب تمجيلها ليعتق فامتنع أنس من قبولها وقال لا آخذها إلا عند عملها فأتى المسكاتب عمر بن الخطاب فذكر ذلك له فقال عمر إن أنسا يريد الميراث وكان في الحديث فأمره عمر بأخذها منه فأعتقه .

## ﴿ فصل ﴾

### منه الباحث في دين الوارث

للشيخ الإمام رحمه الله في دين الوارث معنف مما منه الباحث كبير اختصره فقال ومن خطه نقل يسقط من دين الوارث ما يلزمه إذاؤه من ذلك الدين لو كان لا جنبي وهو يقبه أزيد من الدين أن لم يزد الدين على التركة وما يلزم الورثة إذاؤه منه أن زاد وينتقل له نظيره من الميراث ويقدر أنه أخذ منه ثم أعيد إليه عن الدين ويرجع على بقية الورثة ببقية ما يجب إذاؤه منه على قدر

حصةهم وقد يفضى الأمر إلى التقاص إذا كان الدين لوارثين فإذا كان الوارث  
 حائزاً أولاً دين لغيره ودينه مساو للتركة أو أقل سقطوا ن زاد سقط مقدارها  
 وبقي الزائد ومأخذ التركة في الأحوال أرباً ويقدر أنه أخذها ديناً لأن جهة  
 الملك أقوى ولا تتوقف على شيء وجهة الدين تتوقف على إقباض أو تموض  
 وهما متعذران لأن التركة ملكة لسكننا قدر أحدها والا لما برئت ذمة الميت  
 تقديره محضاً لا وجود له ، ولو كان مع دين الحائز دين أجنبي قدرنا الدينين  
 لأجنبيين فما خص دين الوارث سقط واستقر نظيره كدينارين له ودينار لأجنبي  
 والتركة ديناران له دينار وثلث أرباً وسقط نظيره وبقي له في ذمة الميت ثلثا دينار  
 ويأخذ الأجنبي ثلثي دينار ويبقى له ثلث ولو كان الوارث اثنين لأحدهما ديناران  
 وللآخر دينار فلصاحب الدينارين من ديناره الموروث ثلثاه ومن دينار أخيه  
 ثلثه والثلث الباقي من ديناره يقاصص به أخاه فيجتمع له دينار وثلث ولأخيه  
 ثلثان ومجموعهما ديناران وهو اللازم لها لأن الذي يلزم الورثة أداؤه أقل  
 الأصحين من الدين ومقدار التركة ولو كان زوج وأخ واتركة أربعون والعمداني  
 عشرة فلما عشرة إرباً وسبعة ونصف من نصيب الأخ دينار وسقط لها ديناران ونصف  
 نظير ربع إرباً ازدحم عليه جهتا الأرض والدين ولو قلنا السبعة والنصف من  
 أصل التركة يسقط ربهما المحتض بها وهلم جرا إلا أن لا يبقى شيء ولأنه لو عاد  
 له ثلاثة أرباع الاثنين ونصف لكان بغير سبب ووارثه ونقص إربها عما هو  
 لها بنص القرآن والاجماع ، وقد بان بهذا أنه لا يختلف المأخوذ وسواء أعطيت  
 الدين أم لا أو بعد القسمة ، والحاصل لها على التقديرين سبعة عشر ونصف ،  
 والطريق الأول هو الذي عليه عمل الناس وهو أوضح وأسهل ويتمشى على قول  
 من يقول إن التركة لا تنتقل قبل وفاء الدين . والطريق الثاني أدق وهو مبني على  
 أن التركة تنتقل قبل وفاء الدين وهو الصحيح عند جمهور العلماء من الشافعية  
 ويترتب عليه أنه لا يجوز لها أن تدعى ولا تحفل إلا على النصف والربع وكذا  
 لا تعرض ولا قبض ولا تبرئ إلا من ذلك والذين قالوا بالانتقال حجروا على  
 الوارث فيها كالرهن وقيل كإرض وقيل كعجز المفلس والأصح أنه لا فرق بين أن  
 يكون الدين مستغرقاً أو أقل من التركة ، ولو كان الدين أزيد فهل يقول التركة  
 مبرهنة بجميعة أو بقدرها لأنه الذي يلزم الوارث أداؤه لم أرفقه بقل والأقرب  
 الثاني ولا تخفى فائدة ذلك وسواء قلنا بذلك لا يسقط من دين الوارث ما زاد  
 على قدر التركة ومن تحيل ذلك فهو غلط وهذا الرهن يتعدد بتعدد الوارث

في الأصح ولا يعتمد الغريم في الأصح وفي بيع التركة قبل وفاء الدين قولان أصحهما  
البطالان وإذا بيعت وقسمت أثمانها على الغرماء ثم ظهر غريم فثلاثة أوجه أصحها  
ان كان الدين مقارنا تبين البطلان وان حدث برد بعيب أو ترد في بشر ونحوه  
فلا بل ينسخ ان لم يتبرع الوارث بقضائه وإذا أبطلناه بطل في الجميع وما ذكرناه  
من سقوطه بشبه الارث مبنى على ان الوارث انما يلزمه في حصته نسبة إرثه  
وهو الأصح فان قلنا يلزمه الجميع فقياسه سقوط الجميع . وما ذكرناه من لزوم  
محله إذا وضع الوارث يده عليه ليستوفي ذلك . فان قلت ما ادعيته من السقوط  
وبين معناه لا بد فيه من الاسناد إلى شيء من كلام الأصحاب والافقد ظن بعض  
الناس ان بالمقوط تنفدت المأخوذ وظن آخرون ان لاسقوط اصلا . قلت اما  
من ظن ان لاسقوط فكلامه متجه اذا قلنا التركة لا تنتقل فان قلنا بالانتقال  
فلا وأما من ظن التفاوت فليس بشيء ، وأما كلام الأصحاب الدال على ما قلنا  
ففي موضعين احدهما في الخراج اذا خلف زوجة حاملا وأخا لآب وعبدًا فحى  
عليها فأجهضت قالوا يسقط من حق كل واحد من الغرة ما يقابل ملكه لانه  
لا يثبت للانسان على ملكه حق وذكرنا طريقين في كيفية المقوط احداهما طريقة  
الامام والرافعي انه يسقط نصيب الاخ كله لانه اقل من ملكه ومن نصيب الام  
ما يقابل ملكها وهو الربع ويبقى لها سدس الغرة ترجع به على الأصح على  
قياس القدا واصحها طريقة الغزالي انه يسقط من حقها من الغرة ربهما لانه المقابل  
لملكها ومن حقه ثلاثة ارباعه يبقى لها سدس الغرة ولها عليه نصف سدسها  
والواجب في القداء اقل الأمرين وربما لا تبقى حصتها بأرثها وتبقى حصته بأرثه .  
فاذا سلحت تعطل عليه ما زاد ولم يتعطل عليها مثاله الغرة مستوف وقيمة العبد  
المشرون وسلما ضاع عليه خمسة وصار له خمسة ولها خمسة عشر وبهذا تبين صحة  
طريق الغزالي على طريقة الامام والرافعي . الموضع الثاني في الاجارة اجر داراً  
من أبيه بأجرة قبضها واستنفقها ومات عقيب ذلك عنه وعن ابن آخر وقلنا  
تنسخ الاجارة في نصيب المستأجر فتقتضى الانقاسخ فيه الرجوع بنصف الأجرة .  
سقط منها نسبة إرثه وهو الربع ويرجع على أخيه بالربع هكذا قاله ابن الحداد  
وخالفه غيره في كيفية الرجوع مع اتفاقهم عليه وعلى المقوط في هذين الموضعين  
يؤخذ ما ذكرناه من السقوط مع ما تقدم من دليله . وقد كمل غرضنا من هذه  
المسألة وبقيت فائدة في قول ابن الحداد بالرجوع في موت المؤجر ورائة المستأجر  
اعلم ان بيع الدار المستأجرة من غير المستأجر لا تقتضى الانقاسخ قطعا ومن



المستأجر لا تقتضيه على الصحيح وقال ابن الحداد تنفسخ وإذا قلنا بالانفساخ قال ابن الحداد لا يرجع بالاجرة وقاسه على المهر إذا اشترى زوجته والاصح عند الرافعي الرجوع ، واجاب عن المهر بأنه قد يستقر بالموت نحوه وإذا مات المؤجر عن أبيه المستأجر وهو حائز ولا دين عليه فلا فائدة في الانفساخ والرجوع وإن كان عليه دين مستغرق قال ابن الحداد يرجع وهو خلاف قوله في الشراء قال الرافعي : فهم من تكلف له فرقين أحدهما أن الانفساخ في الشراء باختياره والثاني أن المانع في الشراء في يده وهنا يخرج إذا بيعت الدار في الديون قال الرافعي وهما ضمنيان عند الممتزين أما الأول فلانه لا يفرق في الانفساخ بين أن يكون بفعله أولا كأنه دام الدار وأما الثاني فلأن بقاء المنافع بغير حجة الاجارة لا يقتضي استقرار عوض الاجارة كما لو تقابلتم وهب البائع المشتري لا يستقر عليه الثمن ، وأنا أقول إن الفسخ المذكور في صورة الشراء والارث ليس هو الفسخ المذكور في انهدام الدار لأن الفسخ بانهدام الدار سببه خلل في المعقود عليه ومنه خلل العقد السابق وحسكه ارتفاع أثره وهل هو من أصله أو من حينه فيه الخلاف المعروف وترجم المنافع فيه إلى المؤجر والاجارة إلى المستأجر ويصير الأمر إلى ما كان عليه قبل الاجارة : وهكذا فسخ البيع بالعيب ونحوه وهو الفسخ الحقيقي وكذلك فسخ النكاح بالعيوب ، ثم نوع آخر من الفسخ ذكره في النكاح وهو ارتفاعه بالإسلام والردة والرضاع وشراء أحد الزوجين للآخر هذا لا يعود إلى أصل العقد قطعاً ولا يقتضي تراد العوضين بل إن كان منها سقط المهر والا فلا جرم إذا اشترت زوجها سقط في الأصح وإذا اشترها قبل الدخول يشطر في الأصح وإذا ورثها قبل الدخول سقط الكل عند ابن الحداد والأصح عند الرافعي وجوب الشطر ، ولم يذكر الأصحاب هذا النوع في البيع والاجارة ونحوهما فكان ابن الحداد ألحق انفساخ الاجارة الملك والاجارة بذلك لانه بمعنى حادث لا يعود إلى خلل في المعقود عليه وهو إلحاق صحيح فلا جرم قال بالرجوع في الارث دون الشراء وحسن قياسه على المهر ، وجواب الرافعي بأن المهر قد يستقر بالموت لا يفيد لأن بالموت لم يرتفع النكاح وإنما انتهى نهايته ، وبهذا بأن أن احتجاج الرافعي بانهدام الدار ليس بظاهر وكذلك الاقالة فإنها رفع وما نحن فيه قطع لارفع وإطلاق الفسخ عليه توسم وبهذا يظهر أن الاصح في مسألة الشراء عدم الرجوع كما قاله ابن الحداد ثم أورد الرافعي على ابن الحداد في قوله بالرجوع على الآخر رفع الاجرة بأن الابن المستأجر ورث

نصيبه يتناقمه وأخوه ورث نصيبه مسلوب المنفعة قد تكون اجرة مثل الدار في تلك المدة مثل منمها فإذا رجع على الأخ ربع الاجرة واحتاج الى بيع يبيع نصيبه فيكون فاز بجميع نصيبه ويبيع نصيب الاجرة دين الميت وقال إن قولنا ان الحداد مستبعد عند الأئمة كذلك وجوابه انه لم يرث نصيبه بمنفعة بل ورثه مسلوب لأخيه لكن المنافع حدثت عنده على ملكه تقدير الانقاسخ فإن هذا الانقاسخ لا يوجب عودها الى الميت والا لورثها جميعاً ، وما ذكره من الالتزام مجرد استبعاد والله اعلم انتهى .

### ﴿ باب الحجر ﴾

﴿ مسألة ﴾ يتم تحت حجر الشرع له مال يعامل فيه ناظر الايتام باذن الحاكم ثم إن اليتيم له قرية من بلد القدس الى الغرب وهنت مدة تحقق فيها بلوغ اليتيم ولم يعلم أهل بلوغ رشيداً أم لا . فهل يجوز المعاملة في ماله بعد مدة البلوغ التي لم يعلم انه بلغ فيها رشيداً أم سفيهاً استصحاباً لحكم الحجر أم لا يتصرف ويترك الى أن تاكله الرقة . . . . . فة حاله متمنرة أو متمسرة . أجاب الشيخ الامام رحمه الله عليه : لا يجوز المعاملة والحالة هذه ولا اخراج الزكاة من ماله والله أعلم ، ومستدنى في منع المعاملة يعتضد بقول الاصحاب انه اذا أخر الولى الصبي مدة يبلغ فيها بالنس لم يصح فيما زاد على البلوغ فهذا يدل على ان الاصحاب لا يكتفون بالعقد في الأصل انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله هذه مسألة تتع كثيراً للقضاء في أهوال الايتام وهى أن يموت اثنان ولا أحدهما دين على الآخر ولكل منهما ايتام فيدعى ولى الصبي المستحق على ولى الصبي الذى عليه الحق وقيم البينة هل يوقف الحكم الى ان يبلغ المدعى عليه فيحلف أم لا . قال القاضى الحسين يحتمل وجوبين قال الرافعى ان قلنا بوجوب التحليف فينتظر الى أن يبلغ المدعى عليه فيحلف وان قلنا بالاستعجاب فيقفى بها انتهى كلام الرافعى . والمذهب وجوب التحليف فن يطالع ذلك يعتقد أن المذهب انه ينتظر ويؤخر الحكم وقد يترتب على ذلك ضياع الحق فان تركه الذى عليه الدين قد تضيع أو يأكلها ورثته فتمرضها لذلك وتأخير الحكم مع قيام البينة مشكل ولا سيما ونحن نعلم ان الصبي لا علم عنده من ذلك واليمين الواجبة عليه بعد بلوغه انما هى على عدم العلم بالبراءة وهو أمر حاصل فكيف يؤخر الحق لمثل ذلك . وهذه المسألة لم يذكرها الا القاضى الحسين مخبرياً منه وتبعه من بعده عليها فالوجه عندى خلاف ما قال وانه يحكم الآن بما قامت به البينة ويؤخذ الدين للصبي الذى ثبت له وإن امكن القاضى اخذ

كفيل به حتى اذا بلغ يحلف فهو احتياط وان لم يمكن ذلك فلا يلف وينبى للقاضي أن ينظر نظراً خاصاً فان ظهرت اماره البراءة وقف وإن ظهر خلافها اعتمد الحجة الظاهرة وإن استوى الأمران اعتمد الحجة بمد قوة الاجتهاد ، وقد صرح الاصحاب بأن الوارث في مثل ذلك انما يحلف على تقي العلم فكيف يحسن قياس على هذا الغريم الغائب الذي يحلف على البت ، وينبى للقاضي اذا حكم لايهما أن يكتب مكتوباً بيد المحكوم عليه أن له تحليف المحكوم له اذا بلغ . هذا قول في الدعوى لصبي على صبي ، وههنا أقول لو كانت الدعوى لصبي على بالغ حاضر أو غائب أنه لا تحليف في هذه الصورة الآن ولا يؤخر الحق بمد قيام البينة . وأما تحليف صاحب الحق البالغ لأجل الغائب فلانه يمكن ولأنه يحلف على البت فقام القاضي مقام الغائب احتياطاً له بقدر الامكان فيها هو محتمل وبقيد لأن البالغ المدعى اذا عرضت البينة عليه قد يقر بالبراءة وهنا في الصبيين ليس الاحتياط لاحدهما بأولى من الآخر وفي الصبي والغائب كذلك ولا فائدة أن التحليف على عدم العلم ولا يتوقع خلافه . فهذا ما عندي في هذه المسألة مع احتمال فيها لاطلاق الاصحاب التحليف لأجل الغائب ولم يفرقوا بين أن يكون المستحق صبياً أو بالغاً لكن الفقه ما ذكرناه وقد يوجد في اطلاقهم في موضع آخر مساعدته كقولهم اذا ادعى بعض الورثة ديناً وأثبتته بالبينة وكان فيهم صغير أو غائب أخذ الحاكم نعييه وحفظه فهذا الاطلاق يشهد لما قلناه ، وأما ثلاث مسائل أخرى فلا دليل فيها لنا ولا علينا وهي ما ذكره الراقى في دعوى قيم الطفل ديناً فقال المدعى عليه انه اتلف له من جنمه ما سقطه انه لا يسمع وعليه قضاء ما أثبتته القيم فاذا بلغ الصبي حلقه ، وما قاله الاصحاب اذا ادعى المدعى عليه الابراء أو القضاء ولم يأت ببينة قريبة حيث يؤمر بالدفع وما قالوه فيما اذا قال المدعى عليه للوكيل إن موكلك قبض أو أبرأ حيث لا يسمع وذلك لأن في هذه المسائل الثلاث المدعى عليه قد ورط نفسه باقراره فلم يكن له مندوحة عن دفع الحق فليست مثل مسألة الغائب ولا الصبي المدعى عليه على مثله ولو أن الصبي الذي حكمنا له وأؤمناه البين بمد بلوغه نكل عنها بعد البلوغ فالوجه أن يقال يحلف الدافع على ما ادعاه من البراءة ويرجع على الصبي بما قبض ، ولكن هذا يشبه افتتاح حكومة أخرى سواء قلنا البين واجبة أو مستحبة حقيقتها ان الدافع يدعى ان القابض قبض مالا يستحق بحكم آدمورته ابراه أو قبض منه ويطلب يمين الوارث على ذلك فاذا نكل ردت البين عليه

وحلف واستحق ، والاختلاف في الوجه والاستحباب إنما هو في الحاکم أما  
الحکم إذا طلبه فيجب لاحتالة وقد ذكر الاصحاب في ألقاظ الميّن التي يحلفها  
غريم الغائب وأن حقه ثابت عليه الآن وتكليف الصبي بعد بلوغه ذلك صعب  
وهو لا طريق له الى العلم بذلك غالباً فالوجه الاقتصاف حقه على نفى المسقط  
كما اقتصرنا على نفى العلم لأنه المقدور له وكذا في حق كل وارث وإن كان بالغاً  
حالة الحاکمة والله أعلم انتهى .

مسألة ١٠ اختلف الاصحاب في التيمارة بمال اليتيم هل هي واجبة أو مستحبة ؟  
والاصح في المذهب انها واجبة بقدر النفقة وثلاثة وينبغي أن يكون مراد  
الاصحاب من هذا التقدير أن الزائد لا يجب ويقتصر الوجوب على هذا المقدار  
ولا شك ان ذلك مشروط بالامكان والتيسير والمهولة وأما انه يجب على الولي  
ذلك ولا بد فلا يمكن القول به لأننا نرى التجار الحافقين بأرباب الاموال يكدون  
انفسهم لمصالحهم ولا يقدرون في الغالب على كسبهم من الفائدة بقدر كلفتهم وأين ذاك  
ولعل هذا قاله الاصحاب حين كان الكسب متيماً ولا مكس ولا ظلم ولا خوف  
وأما اليوم فهذا اعز شيء يكون وكثير من التجار يخسرون ولو كان كل من  
معه مال بقدر أن يستتميه بقدر حقيقته كانوا هم سعداء ونحن نرى أكثرهم معمرين  
والانسان يشقى على نفسه أكثر من كل أحد فلو كان ذلك ممكناً لعمد فكيف يكلف  
به ولي اليتيم ؟ وإنما يحمل كلام الاصحاب على معنى أن ذلك واجب عند السهولة  
والزائد عليه لا يجب عند السهولة ولا عند غيرها وأخذوا ذلك من قوله صلى الله  
عليه وسلم « اتجروا في أموال اليتامى كيلا تأكلها الصدقة أو النفقة » أو  
كما قال ، وقد شرط الاصحاب في جواز التجارة لليتيم شروطاً ومع ذلك هي عند  
اجتماع الشروط خطيرة لأن الاسمار غير موثوق بها وقد يشتري سلعة فتكسده  
ويحتاج اليتيم الى نفقة فيضطر الى بيعها بخسران أو يترشد فيدعي عليه أن شرائها  
كان على خلاف المصلحة أو بتسلط الظلمة على الولي فيما يطرحونه من أموالهم  
على من له عادة بالشراء ويلزمونه أن يشتريه لليتيم ولا يقدر على دفعهم فينبغي  
لولي اليتيم أن يجتهد وحيث غلب على ظنه غلبة قوة مصلحة اليتيم التي أشار  
الشارع اليها بفعلها وهو مع ذلك تحت هذا الخطر الذي يوجب قصد معينه  
الله عليه ، والقول بالاستحباب في هذه الحالة جيد والقول بالوجوب مستنده  
ظاهر الامر ولا شك انه مشروط بما قلناه والامر فيه خطروا الله يعلم المفسد من  
المصلح ، وذلك من جهة المصالح التي في تولى مال اليتيم التي أشار الشارع اليها في

قوله صلى الله عليه وسلم لا بى خر « اتى أو ألك ضميراً وأنى أحب لك ما أحب لنفسى لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال اليتيم » وأنا أحب التجارة لليتيم على الوجه الذى ذكرناه بالشروط المذكورة فإنها حلال قطعاً باجماع المسلمين، وأما المعاملة التى يعتمدونها فى هذا الزمان وصورتها أن يأتى شخص الى ديوان الايتام فيطلب منهم مثلاً ألفاً ويتفق معهم على فائدتها مائتين أو أكثر أو أقل فبأتى بسلعة تماوى ألماً يبيعها منهم على يتيم بألف ويقبضها من ماله ويقبضهم تلك السلعة ثم يشتريها منهم بألف ومائتين الى اجل ويرهن عندهم رهناء عليها فيحصل له مقصوده وهو أخذ الألف بالف ومائتين فى ذمته الى أجل ويحملون توسط هذه المعاملة حذراً من الربا أو يشتروا سلعة من أجنبي بألف ويقبضوا الألف ويقبضوا السلعة ثم يبيعوها من الطالب بألف ومائتين الى أجل ثم يبيعها هو من صاحبها بتلك الألف التى أخذها فيحصل المقصود أيضاً وهذه المعاملة باطلة عند المالكية والحنابلة وبعض أصحابنا، صحيحة عندنا وعند الحنفية وهى عندنا معصية مكرهة كراهة تنزيه والقائلون ببطلانها من أصحابنا طائفتان أحدهما من يقول ببطلان بيع العينة (١) والثانية من يقول بأن مال اليتيم لا يباع بالنسيئة إلا اذا تعجل قدر رأس المال، اذا عرف ذلك فهذه المعاملة لم ينص الفقهاء على أنها تفعل فى مال اليتيم وإنما ديوان الايتام سلكوها لكون الربح فيها معلوماً لكن فيها خطر من جهة أن أكثر من يأخذ لا يوفى حين الحلول وكثير منهم يماطلون ويسوفون وينكسر عليهم وبعضهم يخرج رهنه غير مملوك له وغير ذلك من المعاسد، وفيها خطر آخر وهو انه قد يحكم حاكم مالكي أو حنبلي ببطلان هذه المعاملة فتضيع الفائدة على اليتيم ويبقى رأس المال على خطر وهذا كما قاله بعض الأصحاب فيما اذا دفع الضامن بشاهد واحد ليحلف معه ولا يرجع على وجه لانه قد يرفعه الى الحنفى وطريق الاولى أن يرفع الامر الى حاكم شافعى ليحكم له بالصحة حتى يأمن بذلك. والحكم اعما ينشد ظاهراً فلا يزال الشبهة ثم نظرت اذا سلمت عن هذا كله وجدت فيما أمرين أحدهما السكراهة كما يقوله أصحابنا والثانية الشبهة لقول

(١) العينة : أن يبيع من رجل سلعة بشئ معلوم الى أجل مسمى، ثم يشتريها منه بأقل من الثمن الذى باعها به فان اشترى بمحضرة طالب العينة سلعة من آخر بشئ معلوم وقبضها ثم باعها المشتري من البائع الاول بالنقد بأقل من الثمن فهذه أيضاً عينة وهى أهون من الاولى، وسميت عينة لحصول النقد لصاحب العينة لان العين هو المال الحاضر من النقد، والمشتري إنما يشتريها لبيعها بعين حاضرة تصل اليه معجلاً .

أما مبن كبيرين وأتباعهما بتحريرهما وتبليغها. ومن مصالح النسي أن الولي يصونه. عن أكل ما فيه شبهة وعن أن يخلط ماله به؛ ويحرص على إطعامه الحلال المحض وعلى أن يكون ماله كله منه وهي مصلحة أخروية ودنيوية أما أخروية فظاهر لأنه وإن لم يكن مكلفاً لكن الجسد الثابت من الحلال الطيب أركي عند الله وأعلى درجة في الآخرة من غيره، وأما دنيوية فإن الجسد الناشئ على الحلال ينشأ على خير فيحصل له مصالح الدنيا والآخرة وقد يكون بتركه اجتناب الشبهات ببارك الله له في القليل الحلال فيكفيه ويرزقه من حيث لا يحتسب فهذه المصالح محققة والفائدة الدنيوية التي يكتسبها بالمعاملة دنيوية محضة فتمازجت ومصليحتان أخروية ودنيوية ورعاية الآخرة أولى من رعاية الدنيا فكان الاحوط والاصح لليتيم ترك هذه المعاملة فقد يقال بكون المستحب تركها وقد زاد فيقال يجب تركها لقوله تعالى ( ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن ) فالأحسن في الدنيا والآخرة حلال قطعاً وغير الأحسن فيهما يمنع قطعاً، والأحسن في الآخرة دون الدنيا إذا راعينا مصلحة الآخرة وقدمناها على الدنيا صار أحسن من الآخرة فهو أحسن مطلقاً فإن تيسر متبرج ابتغى فعله والا فلا يكلف الله تيسراً إلا أسعها ويأكل ماله خير من أن يأكله غيره والله تعالى أعلم . كتبه على السبكي في يوم السبت الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين وسبعمائة وأورد بعض الناس على قولي بالكرهية لأنها حيلة حديث خبير وقول النبي ﷺ بيع الجمع بالدرهم ثم اشتر بالدرهم جنبياً<sup>(١)</sup> فقلت هذا الذي في الحديث حيلة في التخلص من الربا فلا يحرم ولا يكره والفرق بينه وبين غيره من الحيل أن المقصود في الحديث التوصل إلى شراء الجنب الطيب بعينه بالجمع وهو رديء لعينه ولا يمكن شراؤه بالسواة لعدم رضا صاحب الجنب لسكوته أفضل ولا بالتفاضل لاجل الربا فأرشدني الشارع إلى طريق يحصل المقصود وهي تحصيل أحد النوعين بالآخر ولم تكن الزيادة مقصودة ولهذا قال بيع الجمع بالدرهم واشتر بالدرهم جنبياً ولم يقل بيع الناقص واشتر الزائد فالزيادة ليست مقصودة لها وهي المحظورة في الشرع بخلاف ما نحن فيه فإن قصد ولي اليتيم إنما هو الزيادة فهنا التوصل إلى ما قصد الشارع عدمه وحرمة وهناك التوصل إلى ما لم يقصد الشارع عدمه فإن يبيع الجمع بالجنب من حيث ذاتهما لا يحرم وإنما يحرم التفاضل فافهم هذا فانه تقيس ويصلح أن يكون قاعدة وهي

---

(١) كل لون من النخيل لا يعرف اسمه فهو جمع وقيل الجمع: تمر مختلط من أنواع متفرقة وليس مرغوباً فيه وما يخلط إلا لردائه. والجنب: نوع جيد من أنواع التمر -

ان كل موضع قصد فيه التوصل الى امر . من حيث ذاته لا من حيث كونه حراماً فهو جائز وهو خلاص عن الحرام لا حرام فزيادة أحد البدلين على الآخر في الربا حرام فقصد بها الطريق الحرام حرام والطريق الحلال مكره لانه يشبه مراغة الشارع ، ومن هذا الباب التعدى في السبت لان مقصود الشارع منعهم من الاستيلاء على الصيد يوم السبت وما فعلوه طريق الى هذا المقصود ، والتوصل الى استباحة بضع المرأة بمقد الكاح ليس بحرام لان وطأها من حيث هو ليس بحرام وانما المحرم الزنا واما الوطء بالطريق الشرعي فهو حلال فليس ما قاله ابن حزم صحيحاً من أن كل عقد حيلة الى محرم فقد خفي على ابن حزم هذا المعنى الذي قلناه وهو أن الشيء قد يكون أعم ونحنة صورة خاصة محرمة وصورة خاصة مباحة فلا يوصف الأعم بالتحريم ولا المتوصل اليه بالطريق الشرعي متعيلاً على الحرام ، والزيادة في عقود الربا محرمة من حيث هي زيادة ففي قصد بها بأي طريق كان فقد تحيل عليها فان فعلها بالطريق المحرمة كان حراماً بلا اشكال وان فعلها بغيره كره لقصد المحرم ولم يحرم لانه بغير الطريق المحرم والله أعلم . كتب في التاريخ المذكور . ومما يبين لك صحة ما قلناه في المعاملة اننا لم نر أحداً يحرم على دفع مال اليتيم بذلك الا قليلاً بل الغالب أن الغرض يكون للطالب ويدخل على الناس ويأتى بالشفاعات وبالجاه ليأخذ من مال الأيتام ويقترن به أيضاً فغرضه ديوان الأيتام لان لهم ربح الفائدة فلديوان الطالب غنم بلا غرم ولليقيم المسكين الآن غرم محقق لانه اخراج ماله بغير عوض يدخل في ملكه وفي المستقبل لا يدري هل يرجع رأس ماله وفائدته فيغرم أو يذهب بعضه أو كله فيغرم هذا حقيقة الحال فلا يغالط الانسان نفسه والله تعالى عند قلب كل أحد ويعلم منه مالا يعلمه غيره ولا يعلمه هو من نعمه فالحق في دينه راجع قلبه فان أنشرح لان ذلك مصلحة اليتيم وهو أحسن وخلاص نية الله تعالى في ذلك فعله والافتكره والله أعلم . كتب في تاريخه الخامس والعشرين من صفر سنة سبعم وأربعين وسبعائة . ومن أغرب الوقائع التي وقعت أن كبيراً طلب في مصر من مال اليتيم فأعطيه وردّه عن قرب وصار يفتي على الدافع الذي هو ناظر الأيتام وحصل له بذلك حظوة ثم اتفق أن هذا الكبير في الشام طلب هذا القدر أو قريباً منه فدفع اليه لانه جربت معاملته وحدث فاطل به مدة وحصل التعب معه <sup>(١)</sup> فقلت في نفسي كان الدفع الاول لامقصد فيه وتبين بآخرة <sup>(٢)</sup>

(١) في الشامية « فيه » . (٢) في النسخ « بالآخرة » .

أن فيه مفسدة لأنه كان السبب في المفسدة قتل أو يخلو هذا النوع من مفسدة والله أعلم . واعلم أني مع ذلك كله معنى من اطلاق القول بتحريم المعاملة شيء وهو أيضاً نافع لي من القول بأن تركها أولى مطلقا بل أقول ان ذلك يفرض الى رأى الولي ودينه وعلمه ويختلف اختلافا كثيرا بحسب الجزئيات لا ينضبط فعلية التعرّى فإذا كان مال اليتيم مالا كثيرا ولا يؤدي ترك المعاملة الى اجحاف به فهنا يستحب أو يجب ترك المعاملة ، وإذا كان ماله قليلا ويطلب على الظن أنه لو لم يعامل له فيه لنفد وضاع اليتيم ووجدنا معاملة مأمونة سريعة فهنا تستحب المعاملة أو يجب ويحتمل انسياب الشبهة في مقابلة هذه المصلحة ، ولا يستنكر ذلك ، وأنا أضرب لك في ذلك مثلا : أكل المضطر الميتة واجب فساغ الاقدام على الميتة المقطوع بتعريضها في حال الرفاهية حفظا للمنية فإذا حصلت حاجة دون الضرورة الى تناول الشبهة لم يبعد أن يستحب تناول ويحصل دفع تلك الحاجة بنمو على مصلحة دفع الشبهة مثاله اذا كان عند الشخص عيال وعلم أو غلب على ظنه أنه لو لم يأخذ لهم مالا من شبهة لضاعوا ومؤونة العيال واجبة فهنا يظهر أن قول بترجح حفظه مصلحة العيال وهي مأمور بها من جهة الشرع على التزهد عن الشبهات كذلك اليتيم كالعيال ويحتمل لاجل ضرورته أو حاجته ارتكاب الشبهة ويحذر فيها شرعا وينضى الى أن يصير ارتكابها أولى في نظر الشرع من اجتنابها ، وهذه أمور لا يدركها الا من ينظر في الشريعة وسلم من الغرض والله أعلم . كتب في ليلة المابع والمغنين من صفر سنة سبع وأربعين . وقد نشأ من هذا أني لا أتمن من المعاملة ولا أمر بها غيري وأما أنا اذا طلبت مني فأرجو أن اجتهد رأيي فيها وأفعل ما يوفقني الله تعالى له ان شاء الله . وكتب في تاريخه .

﴿ مسألة ﴾ كتب الى ابني بارك الله في عمره قال وقعت مسألة في امرأة سفينة تحت الحجر قامت بينة برشدها ثم حضر وصيها فأقام بينة بينهما فهل تسمع بينة السفه وكتب جماعة عليها بان تقدم بينة السفه ويعاد الحجر عليها وخالقهم المملوك في ذلك وقلت لهم إن بينة السفه لا تقبل الا مفسدة لأنها بينة جرح بالنسبة الى التصرفات وعلى تقدير أن نبين السفه فإن كان سببا سابقا على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بينة الرشد وان كان سببا لاحقا بعد الرشد فلا ينمطف على الماضي ويعاد الحجر من الآن وان ثبت سببا مقارنا أو قبلناها مطلقة وشهدت انها سفيهة في الوقت الذي وقعت الشهادة فيه بالرشد قدمت عليها بينة الرشد لأنها نافية وبينة السفه قد تكون استصحب الاصل كما اذا قامت بينة بأن زيد النصراني مات مسلما



وأخرى انه مات نصرانيا تقدم بيعة الاسلام على بيعة النصرانية وان كان في بيعة النصرانية جرح وبيعة الجرح انما تقدم على بيعة التعديل حيث استويا أمالو ثبت الجرح ثم قامت البيعتان فان بيعة التعديل تقدم هذا الذي ظهروا ولم يوافق عليه أحد.

﴿الجواب﴾ اما كون بيعة السفة لا تقبل الا مقمرة فينبغي ذلك لأن الناس مختلفون في أسباب السفة والرشد فن الناس من يرى صرف المال في الاطعمة النفيسة التي لا تليق بحال سفةا والصحيح انه ليس بسفة ولكن صرفها في الحرام سفة ومن الناس من يرى أن الصبي اذا بلغ وهو يفرط في انفاق المال في وجوه الخير من الصدقات ونحوها يكون سفةا بذلك والصحيح انه لا يكون بذلك سفةا ومن الناس من يرى أن الرشد هو الصلاح في المال فقط وعندنا ليس كذلك بل لا بد من الصلاح في الدين والمال وخالف فيه بعض أصحابنا وجماعة من العلماء ومن السفة ما يكون طارئا ومنه ما يكون مستداما والشاهد قد يكون عاميا وقد يكون فقيها ويرى سفةا ما ليس بسفة عند القاضي وكذلك الرشد فكيف تقبل شهادته مطلقة فينبغي أن لا تقبل الشهادة بالسفة حتى يبين سببه ولا بالرشد حتى يبين انه مصلح لدينه وماله كما عادة المحاضر التي تكتب بالرشد وقد قال الماوردي اذا أقر الراهن والمترهن عند شاهدين ثبت يؤدبا ما سمعاه مشروحا ولو أراد أن لا يشرحا بل شهدا أنه رهن بالدين فن لم يكونا من أهل الاجتهاد لم يجوز وكذا إن كانا من أهل الاجتهاد في الاصح لأن الشاهد ناقل والاجتهاد الى الحاكم ؛ وقال ابن أبي الهيثم : الذي تلقينه من كلام المروزة وفهمته من مدارج مباحثاتهم المنهجية أن الشاهد ليس له أن يرتب الأحكام على أسبابها بل وظيفته نقل ما سمعه أو شاهده فهو سفير الى الحاكم فيما ينقله من قول سمعه أو فعل رآه ، وقد اختلف أصحابنا في الشهادة بالردة هل تقبل مطلقة أولا بد من البيان ، والمختار عندي انه لا بد من البيان وفقا للفرز الى اختلاف المذاهب في التصكفير ولجل كثير من الناس وإن كان الرافعي رجح قبولها مطلقة لظهور أسباب الكفر ، وهذه العلة لا تأتي مثلها في السفة والرشد فيترجح أنه لا بد من البيان كالجرح وليس الرشد كالتمديد حتى يقبل مطلقا نعم هو منه في الاكتفاء في الاخلاق في صلاح الدين والاخلاق في صلاح المال لمسر التفصيل فيه ؛ أما اطلاق الرشد من غير بيان الدين والمال فلا يكفي وأما قولك وعلى تقدير أن يبين السبب فان كان سببا سابقا على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بيعة الرشد فيه نظر وينبغي أن يكون

كما لو قامت بينة أن هذا ملك زيد ثم بعد مدة قامت بينة انه ملك عمرو هل تتعارضان ؟ والنقول أنا ان قدمنا بينة الملك القديم فيتمارضان وهذا مثله وأما خا : أن كل ما ثبت يستصحب حكمه الى الآن ما لم يعلم زواله فالسبب الذي ثبت بينة السفه حصوله في وقت متقدم يستصحب حكمه ما لم تشهد بينة الرشد بزواله حينئذ تقبل ويثبت الرشد والقول بتقديم بينة السفه لوجه له وقولك وإن كان سببا لاحقاً بعد الرشد فلا ينقطع على الماضي وبعاد الحجب من الآن صحيح ولا يحجى هنا استصحاب الرشد السابق لأن السبب الطارئ يرفعه فالشاهد يرفعه مع زيادة علم ، وقولك وإن ثبت سببا مقارنا فيه فنظر لأن ثبات السبب المقارن لا بد أن يكون أمراً محسوساً مقارناً لزمان قيام البينة بالرشد والمحسوس لا يكون مستنده الاستصحاب فلا وجه حينئذ الاتقدم بينة السفه لأن معها زيادة علم على بينة الرشد ولكن صورته ما اثرنا اليه مثل أن تشهد بينة الرشد في الوقت الفلاني فتشهد بينة اخرى بأنه في ذلك الوقت كان يشرب الخراو يصرف المال في الحرام ونحو ذلك مما يوجب السفه وأما اذا قبلناها مطلقة فالذي يحجى الولد صحيح ويشهد له ما قاله الشيخ تقي الدين أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله في فتاويه في ثلاث مسائل متجاورة في أول كتاب التفليس احداها فيمن علم يسار شخص في زمان متقدم هل له أن يشهد الآن بيساره وهل يسأله الحاكم عن كونه موسراً جال اداء الشهادة وعليه الشهادة كذلك . أجاب رضي الله عنه أن له أن يشهد الآن بيساره معتمداً على الاستصحاب إلا ان يكون قد طرأ ما أوجب اعتقاده بزواله أو جعله في صورة التشكيك في بقائه وزواله والاعتقاد في هذا على الاستصحاب السالم عن طارئ لحدثه كالاعتقاد على مثله في الملك ولا يشترط فيه الخبرة الباطنة كما هنالك ، وما علل به ذلك من انه لا طريق له إلا الاستصحاب في الباطن لا بد له من الاستصحاب موجوده ناقلاً وما يدل من كلامهم على جريانه في نظائره قولهم في البينة الناقلة في الدين في مسألة الابن المسلم والنصراني وفي غيرها أنها ترجع على المنفعة لأنها اعتمدت على زيادة علم والأخرى ربما اعتمدت على الاستصحاب وهذا تمجيز منهم لذلك والا لكان ذلك قد جاء فيها لامن قبيل الترجيح بل يكتفى بالحكم بالشهادة انه موسر فانه يتناول الحال فان أحوجه الى ذكر الحالة الراهنة فله أن يشهد لذلك معتمداً على الاستصحاب المذكور بل لا ينبغي أن يفصح بذلك في الشهادة فانه لا بد من الدين بما شمل الحال الحاضرة . كذا رأيت في الفتاوى وفيه خلل يسير

والمقصود أنه استشهد بالمسألة التي اشتهد بها الولد . ( المسألة الثانية ) من شهد  
بالرشد ما أتى بحجبه عليه في شهادته وهل يجب عليه أن يعرف عدالة باطناً أو ظاهراً  
ويكتفى بالعدالة الظاهرة وهل يكتفى في اختياره بالاستفاضة والشبهة ؟ أجاب  
الظاهر أنه يكتفى في ذلك بالعدالة الظاهرة ومن شروطها أن لا يكون غريباً  
عند الشاهد بل يكون متقدم المعرفة ويكتفى في اختياره بالاستفاضة والشبهة .  
( المسألة الثالثة ) في بينى إعمار وملاءة تكررتا كل شهدت أحدهما جاءت الأخرى  
فشهدت أنه في الحال على ما شهدت به هل يقبل ذلك ابداً أو يعمل بالتأخر .  
أجاب رضى الله عنه يعمل بالتأخر منهما وإن تكررت إذا لم يفسأ من تكرارها  
ريبة ولا تكاد بينة الأعمار تخلو عن الريبة إذا تكررت لأن قبولها منصرف  
الجهة في تقدير إثباتها طريقان الأعمار بصد الملاءة لا على تقدير معارضتها بينة  
الملاءة على المناقضة في وقت واحد لا تقبل لترجيح بينة الملاءة حيثئذ وليس  
هكذا بينة الملاءة فإنها مقبولة على التقديرين ومعمول بها وإن كان ما يشهد به  
ملاءة مستمرة من غير تجديد وعندها فإذا تكررت بينة الأعمار فقد أثبت فمادت  
ملاءة الأعمار وذلك بعيد لا يكاد ينفك عن الريبة . هذا كلام ابن الصلاح  
كتب في جمادى الآخرة سنة أربع وخمسين وسبعمائة بهدش . قال الرافعى في  
اشتغال إحدى البيئتين على زيادة تاريخ إن الأصح عندنا كثرة ترجيح أسبقها  
تاريخها والمسألة مفروضة فيما إذا كان المدعى في يد ثالث فإن كانت في يدا أحدهما  
وقامت بينتان مختلفتا التاريخ وجعلنا سبق التاريخ مرجحاً فتلافة أوجه أمحها  
ترجيح اليد لأن البيئتين تتساووان في إثبات الملك في الحال فتساقطان فيه وتبقى  
من أحد الطرفين اليد ومن الآخر إثبات الملك السابق واليد أقوى من الشهادة  
على الملك السابق ألا ترى أنها لا تزال بها ، والثاني ترجيح سبق لأن مع أحدهما  
ترجيحاً من وجه البينة ومع الآخر ترجيحاً من جهة اليد والبينة تتقدم على اليد  
فكذلك الترجيح من وجه البينة يترجح على الترجيح من جهة اليد ، والثالث  
تساويان لتعارض المنيين وقال الرافعى إذا ادعى داراً أو عبداً في يد رجل فشهدت  
له البينة بالملك بالامس ولم يتعرض للحال نقل المزي والربيع أنها لا تسمع ولا  
يحكم بها وهو الأصح لأن دعوى الملك السابق لا تسمع فكذلك البينة عليه  
ولأن يعزى الملك سابقاً إن اقتضى بقاءه فيد المدعى عليه وتصرفه يبدل على الانتقال  
إليه فلا يحصل ظن الملك في الحال ويجرى الخلاف فيما إذا ادعى اليد وشهد  
الشهود على أنه كان في يده أمس والمقولين تعلق بالقولين فيما إذا أرخت البيئتان

بتأريخين مختلفين هل تقدم أسبقها تاريخاً أم تتساويان وقرباً من الوجين فيها  
إذا كان لفلان على كذا أو كانت الدار لفلان هل يكون اقراراً وإذا قلنا لا نسمع  
الشهادة على الملك السابق فينبغي أن يشهد الشاهد على الملك في الحال أو يقول.  
كان ملكاً له ولم يزل أو يقول لا أعلم له مزيلاً ، ويجوز أن يشهد بالملك في الحال  
استصحاباً لحكم ما عرفه من قبل كبراء وارث وغيرهما وإن كان يجوز زواله ،  
ولو صرح في شهادته أن معتمده الاستصحاب فوجهان في الوسط ولو قال  
لا أدري أزال ملكه أم لا لم يقبل لأنها صيغة المراتبين ، ولو شهدت البينة أنه  
أقر أمس قبلت واستديم حكم الاقرار وقيل بطرد القولين : ولو قال المدعى عليه  
كان ملكاً بالأمس فوجهان أصحهما ينزع من يده ولو أسندت الشهادة إلى التحقيق  
بأن قال هو ملكه بالأمس اشتراه من المدعى عليه بالأمس فقبلت . ولم يثبت  
ابن الصباغ الوجين في قول المدعى عليه كان ملكك أمس وحكى القطع أنه  
يؤخذ باقراره ورد الوجين إلى في يدك الأمس ، وفرق بأن اليد قد لا تكون  
مستحقة فإذا كانت قائمة أخذنا بالظاهر فيها فإذا زال ضعفت ، وقال الرافعي  
ذكرنا أن اليهود على الملك السابق لو قالوا لا نعلم زوال ملكه قبلت شهادتهم  
ثم من ابن المنذر أن الشافعي قال يحلف المدعى مع البينة فإن ذكروا مع ذلك  
أنه غاصب فلا حاجة إلى الجمين ، قال القاضي أبو سعد وهذا غريب ووجه أن  
البينة قامت على خلاف الظاهر ولم يتعرض لاسقاط مامع المدعى عليه من الظاهر  
فأضيف إليها الجمين . قال على السبكي فإن ذكروا مع ذلك أنه غاصب يقتضى  
أن صورة المسألة أن يكون المدعى به في يد المدعى عليه فيؤخذ منه أن ينزع  
من يده بالبينة على الملك أمس إذا قالوا لا نعلم له مزيلاً ، ويؤخذ منه أنه إذا  
ثبت الملك له أمس ولم تقم بينة الآن إلا على الثبوت يكون الحكم كذلك  
فإن حلف صاحب البينة معها انتزع من يده والا فلا واقه أعلم ، وهذا بخلاف  
الاقرار فإن المقر يحتاط لنفسه والبينة تعتمد الظاهر والله أعلم .

❦ فرع ١ دار في يد انسان وحكم له حاكم بملكها فادعى خارج بانتقال  
الملك منه إليه وشهد الشهود بانتقاله بمسبب صحيح ولم يثبت . افق فقهاء همدان  
والمالدي والقاضي أبو الطيب بسماها والحكم بها للخارج ، والفقهاء بأنهم لا تسمع  
ومال إليه القاضي أبو سعد لأن أسباب الانتقال تختلف فصار كالشهادة بأن  
فلاناً وارث لا تقبل مالم يثبت والآن فيه معارضة حكم الحاكم ، وإنما جرى  
الخلافاً في التمرع المذكور لأنهم يبنوا الانتقال ولكن لم ينصوا على سببه .

لجاز أن يعتقدوا ماليس بسبب سبباً وعند الإطلاق أن يكونوا اعتمادواظاهراً  
متقدماً وحكم القاضى بخلافه ماذا لم يكن حكم حيث تقبل الشهادة بالملك  
مطلقة وينبغى أن يضاف اليها اليمين كما نقل عن نصه في الفرع المتقدم والله اعلم،  
ويحتمل أن نقول بأن التحليف إنما نص عليه فيما اذا شهدت بالملك امس وقالت  
لأنعم له مزيلا وهو اضعف من شهادتها بالملك المطلق في الحال فلم يذكروا أحد  
انه يحلف فتنتفع بيته والله اعلم . نعم اذا لم يشهدوا بالملك في الحال لكن شهدوا  
في كتاب بتقديم التاريخ فيه ثبوت بالبينة ينبغى أن يحلف معها لأنه قياس  
الفرع المذكور ، ويحتمل أن يقال لا نزع أصلا بهذا الكتاب ، والفرق ان في  
البينة المذكورة في الفرع مع اليمين حجة حاضرة الآن اما الكتاب المتقدم فالحكم به  
بغير حجة قائمة الآن والعمل على خلاف هذا والناس لا يزالون يعتمدون على الكتب  
المتقدمة وما أنا أكشف لملى اجد مستنداً له او بخلافه ، ويحتمل ان يقال ان  
الشهادة بالملك المطلق اذا سمعناها إنما نسمعها اذا كان معها يدولا تنزع بها اليد الا ان  
شهدت ان صاحب اليد المدعى عليه غصبها من المدعى او تضاف الى شهادتها بالملك للمدعى  
يداً متقدمة لكن هذا يخالف إطلاقهم في باب تعارض البينتين ولا يمكن أن  
يخصص ذلك الإطلاق بما اذا لم يكن في يد أحد كقولهم ان المرجحات اليد  
فيدل على أن بينة الملك المطلق لو انفردت عن المعارضة مع اليد المدعى عليه  
حمل بها ولعل مستنده أن دلائلها أقوى من دلائل اليد المجردة لأنها تمتد أموراً  
كثيرة معها فرائن اقتضت لها الجزم بالملك فهي أقوى من اليد التي لا تفيد إلا  
ظهوراً يسيراً فأضعف الحجج اليد وفوقها الشهادة بالملك المتقدم المقترون معه  
قولهم لأنعم له مزيلا المضموم الى اليمين كما نص عليه الشافعى ، وتساوويه الشهادة  
بالملك لأن جازما من غير يمين وتساوويه الشهادة على حاكم بأنه ثبت عنده الملك  
في زمن متقدم فهي أقوى من الشهادة بالملك أمس لانضمام إثبات الحاكم فكان  
أقوى فلذلك لا يحتاج معه الى يمين ووقع في التنازع قسمته والقسمه تستدعى  
ثبوت الملك وتضمنت اقرار مكان شخص فوجد في يد غيره ففي انتزاعه نظر  
وان كان تقدم إثبات حاكم الملك لكن الذي أثبتته الحاكم الملك للشركاء وهذا  
أحدهم وهو متقدم على القسمه واقارره ذلك القدر بالقسمه لغير من هو في  
يده الآن لم تقم بينة بتسلمه ففي النفس من انتزاعه من ذي اليد بمجرد ذلك  
نظر لعدم قيام حجة فيه بخصوصه بخلاف ظاهر اليد ، وقد جزموا بما إذا ادعاه  
اثنان في يد ثالث واحدهما أقام بينة قضي له وإطلاقهم يقتضى إقامتها على الملك.

المطلق لكن هي شهادة بملك حال التنازع يحكم به القاضى حيث لم يستند إلى تلك الشهادة فلم يحكم بغير مستند حاضر بخلاف الكتاب القديم الذى لا يعرف حاله الآن هل تغير عما كان عليه أولا ففيه هذا النظر فإن شهود المكتوب يقولون لصاحب اليد ما شهدنا عليك بشيء وإنما شهدنا فى كتاب على قاض لا نعرف من أمره غير ذلك وذلك والقاضى ايضا لم يقض على هذا بشيء .

❖ مسألة ❖ قال سيدنا قاضى القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب فسح الله فى مدته سئل والدى عن إيتام لهم حجج ترشد أحدهم فأعطاه الحاكم بعض الحجج وترك بعضها لبقية الإيتام ، ثم تخاكم الرشيد المذكور مع غريم عليه حجة للإيتام فى معاملة بينهما واصطلحا وكتب بينهما مبارأة انه لا يستحق عليه دعوى ولا حقا بسبب من الاسباب ثم ان الغريم المذكور لم يدفع الى الإيتام الا قدر نصيبهم وادعى البراءة من نصيب الرشيد فهل تسمع دعوى الرشيد بنصيبه من الحجة ويصدق بيمينه انه لم يقصد ذلك ويكون اعتقاده صحة قسم الحجج عذرا فى قبول دعواه وتصديقه بيمينه أو تسمع دعواه لتخلف الخصم فقط .

❖ اجاب ❖ نعمده الله برحمته : الحمد لله اذا كان ممن يخفى عليه هذا الحكم وينتقد صحة قسمه كان ذلك عذرا فى سماع دعواه ويصدق بيمينه لاجتماع امرين احدهما العذر الظاهر ، والثانى عموم اللفظ فى البراءة ، وانه ليس نهما فى المدعى به بخلاف المواضع التى تقول تسمع الدعوى لتخلف فيها فقط فانه لم يوجد فيها إلا احد الأمرين والله تعالى اعلم .

❖ مسألة ❖ مال إيتام تحت نظر حاكم عمل الحاكم زكاته قبل استحقاقها مما كان تحت يد أمين الحاكم باذنه بأوراقه ثم انصرف الحاكم قبل استحقاقها وتولى بعده حاكم ثان صرف من المال ما استحق عليه من الزكاة وطلب أمين الحاكم بما صرفه الحاكم الأول فهل يلزم الحاكم الأول أو أمين الحكم أو يلزم الحاكم الثانى ام يمتد بما صرفه الأول .

❖ اجاب ❖ رضى الله عنه : ليس للحاكم تمجيل الزكاة من مال اليتيم وإذا عجل ضمن والذى فعله الحاكم الثانى صواب فان الصرف الاول لم يقع الموقع فلا يمتد به عن الزكاة ويبقى ديناً على قابضه يضم الى بقية مثل اليتيم على زكاة الدين ويجب على الحاكم الاول استرجاعه إما من الحاكم الاول وأما من أمين الحكم ان علم صورة الحال وقدر على المنع وإن لم يقدر ولم يعلم بأن الصرف على تلك الصورة فلا ضمان عليه ويختص الرجوع بالحاكم والقابض والله اعلم .

﴿مسألة﴾ رجل زوج ابنته وجهازها وهي تحت حجره ثم اراد ان يسترجع ذلك التماش بحكم انه دفعه اليها لتتجمل به لاعلى وجه الهبة فقالت هي انه لاى قول القول قولها أو قوله ؟ .

﴿أجاب﴾ اما قولها وهي محجور عليها انه لاى فلا يسمع وأما قول الأب انه دفعه لها لتتجمل به لاعلى وجه الهبة فان كان ثبت انه دفعه لها ولم يتقدم منه قول انه جهازها ولا مافى معناه مما يدل على ملكها ولا بينة انه اشتراه لها أو بم لها فالقول قوله مع يمينه وإن صدر منه قول يدل على ما ذكرناه أو إقامة بينة لم يسمع وإن لم يثبت انه دفعه لها بل امكن ان يكون في يدها من جهة غيره لم تقبل دعواه انه ملكه إلا بينة لأن اليد لها واليد تدل على الملك فلا يسمع ما يخالفه إلا بينة والله اعلم انتهى .

### ﴿باب التفليس﴾

﴿مسألة﴾ وصى تحت يده لتيمة تسعة آلاف درهم تسلمها من ديوان الايتام فأت بعد ثلاثة اشهر ولم يوجد عنده إلا دراهم يسيرة ومرا ودار مجموع ذلك احرز احد عشر الف درهم وعليه للتة التسعة المذكورة والجماعة غيره نحو ستة آلاف درهم فما الحكم في ذلك ؟

﴿الجواب﴾ يقدم اليتيم بما وجد من الدراهم وبما يثبت انه اشتراه بعد تسلم دراهمه مما لم يتحقق انه له ويشترك هو وبقية المداينين في بقية الموجود، وإنما قلت ذلك لأن الذى اشتراه بعد تسلمه دراهم اليتيم ان كان لليتيم فذاهر وإن كان اشتراه لنفسه بمال اليتيم فقد فسق فلا يصح الشراء فيكون باقياً على ملك البائع، والمن الذى قبضه البائع باق على ملك اليتيم فبأخذه ولى اليتيم بطريق الظفر فان حلف تلك البائع وهي الاعيان المذكورة وان كان قد اشتراه لنفسه ثم وجدت المن من مال اليتيم فيكون الواضح لنفسه ثم فسق بعد ذلك فتسكون الاعيان للميت وللبياع الرجوع فيها لانه لم يقبض عنها لأن الذى قبضه لم يصح قبضه وهو لليتيم عليه فهو غريم الغريم فيقوم اليتيم مقامه في الرجوع ليتوصل الى قبض حقه منه فيثبت تقدم اليتيم بذلك على التقادير الثلاثة ولا يمكن أن يقال الميت يصرف من مال اليتيم واشتراه الاعيان لنفسه ووزن ثمنها من ماله فتساوى هو وبقية الغرماء لان ذلك فسق وحمل الوصى على الامانة ما أمكن أولى من حمله على الحياطة ولا يمكن القول بأن مال اليتيم تلف من غير تفریط فلا يضمن وإن كان ذلك ظاهر كلام الامام والرافى لاني إنما تسلمت تهرىماً على ما قرنته

من مدغيب الشافعي من ان المودع اذا مات ولم توجد الوديعة في تركته فهي في حكم الديون والله اعلم . ~~حكتبه~~ على المبكي في ليلة الاثنين الثامن عشر من شهر رمضان سنة خمس وسبع مائة .

﴿ مسألة ﴾ غائب في بلد بعيدة عليه ديون لجامعة ارسل لبعضهم بعضها فهل لمن لم يرسل إليه محاصصته .

﴿ الجواب ﴾ ان لم يكن محجوراً عليه وأوصل الرسول ما امر به لبعضهم وكان قدر حقه او اقل فليس لغيره محاصصته ، وان لم يوصله بعد فليغيره الدعوى واثبات حقه والاخذ مما بيد الرسول بشرطه ، وان كان محجوراً عليه فليس له التخصيص والله تعالى اعلم انتهى <sup>(١)</sup> .

### ﴿ مسألة من اسكندرية في سنة ثمان وثلاثين ﴾

في رجل روى النظر على أخيه محجور الحكم العزيز بتولية شرعية من جهة الحكم العزيز فلم يملكه من تركته وحسب اثاث ثم قرر الحاكم للمحجور ولأولاده وزوجته فرضاً في ماله من تركته نفقة وكسوة ثم رأى الناظر من المصلحة ان تشتري جارية من مال المحجور لخدمتهم وأنفق عليها من مال المحجور زيادة على القرض المقرر ووسع عليهم في المواسم والاعباد زيادة على القرض المقرر وأنفق على المحجور القرض وتسلم له مبلغاً من ماله الذي قبضه له ليتجر فيه استخباراً لحاله وسفره في البحر المالح وهو من السكارم ممن عادته السفر في البحر المالح فاستأمرته الفرج واحبب ماله وخلص بعد ذلك بشير ماله ، ولم يزل الناظر منفقاً على المحجور بقدر <sup>(٢)</sup> القرض المقرر والتوسعة المذكورة ونفقة الجارية المذكورة وزيادة سيرة على ذلك احتاجوا اليها ضرورة على ما ذكر الناظر ويخرج عنه زكاة ماله كل حول الى وفاة المحجور والناظر بيينة تشهد على المحجور وعلى زوجته كافة أولاده باتصال جميع مذكره الناظر اليهم الى وفاة المحجور فعمل الناظر أوراق المحاسبة وقال للشهود هذه محاسبة أخي بالذي له والذي عليه فوجد في المحاسبة زيادة على مال المحجور الذي قبضه أنفقها الناظر عليه من ماله على الصفة المشروحة ثم ملت فتنازع ورثة الناظر وورثة المحجور في الزيادة المذكورة فهل فعل الناظر في جميع تصرفاته المذكورة جائز أم لا وهل لورثة الناظر الرجوع على ورثة المحجور

(١) هنا اختلاف في الترتيب اذ هذه المسألة متقدمة في النسخة الشامية .

(٢) في الشامية « بعد » ولعله خطأ .



بما اتفق عليه من ماله زيادة على مال المحجور الذي قبضه له من مال المحجور أم لا وما الحكم في جميع ذلك ؟ .

﴿ أجاب ﴾ أما شراء الجارية للخدمة والاتفاق عليها من مال المحجور عليه زيادة على الفرض فإن كان لحاجة المحجور عليه جاز ولا ضمان بسببه وإن لم يكن للحاجة لم يجوز ويضمن ولا تكفى المصلحة ، وينبئ أن يقرم الفرق بين الحاجة والمصلحة . وأما التوسعة في المواسم والاعياد زيادة على الفرض إن اتفق فإن كان لاختلاف حالهم حينئذ وحال فرض القاضى واحتياجهم أنى ذلك جاز وإن لم يختلف الحال لم يجوز لتنفى به مخالفة اجتهاد القاضى ، وأما الاتفاق على المحجور والقرض أنه بالغ مستطيع المحجور في حجة القرض لجائز إذا كان قد أحرم به أو أؤاده فيحصل له الولاء الزاد والراحة وكل ما يحتاج إليه وينفق عليه بالمعروف سواء أزدت نفقته في الحضر أم لا ، وأما تعليمه المبلغ إليه لاختباره وتمغيره في البحر المالح فلا يجوز ويضمن بذلك إلا أن يكون الذى فعل ذلك حاكماً أو بامر حاكم فيجوز ولا يضمن لأنه مختلف فيه فإذا حكم به الحاكم نفذ كسائر الأحكام المختلف فيها ، وأما إتفاقه بقدر القرض المقر والتوسعة المذكورة والجارية لجائز إن لم يظهر له استغناؤهم عن بعضها ؛ وأما الزيادة الكثيرة أو السيرة للضرورة أو الحاجة لجائز ، وأما إخراج زكاته كل حول فواجب ، وأما البينة على المحجور عليه البالغ وعلى كافة أولاده بالوصول إليهم فقبوله يقترب عليها براءة الناظر مما جاز له إيصاله إليهم والمحاسبة على قبض ذلك مقبولة معمول عليها . وما تضمنته أوراق المحاسبة بماله وما عليه خبر عدل مقبول والحكم به يتوقف على شروطه ؛ وما وجد فيها من زيادة صرف على مال المحجور عليه انفقها الناظر من مال نفسه على المحجور عليه أو على عائلته فإن كان قد فعل ذلك باذن حاكم فله الرجوع به وإلا ومنازعة ورثة الناظر ورثة المحجور عليه بما اتفق من مال زيادة على مال المحجور فقد قلنا أنه يعمل بين أن يكون باذن حاكم أو لا فإن كان باذن حاكم رجعوا به وإلا فلا والله اعلم انتهى .

### ﴿ باب الحوالة ﴾

﴿ مسألة ﴾ جندي أجر اقطاعه وأحال ببعض الأجرة على المستأجر ثم مات .  
﴿ أجاب ﴾ يتبين بطلان الأجرة فيما بعد موته من المدد وبطلان الحوالة فيما تقابله ويرجع الحال عليه على المحتال بما قبضه مما يقابل ذلك ولا يبرأ المحل منه .  
وتصح الأجرة في المدد التي قبل موت المؤجر وتصح الحوالة بقدرها ولا يرجع

الحال عليه بما قبض المحتال منه من ذلك ويبرأ المحيل منه والله اعلم انتهى .

### ﴿باب الصلح﴾

قال الشيخ الامام قدس الله روحه «مسألة تضع وتمجل» ومماها أن يسكون لرجل . على آخر دين مؤجل فيقول المديون لصاحب الدين ضع بعض دينك وتمجل الباقي . أو يقول صاحب الدين للمديون عجل لي بعضه وأضع عنك باقيه وذلك إما أن يسكون في دين الكتابة وإما في ماسواه من المديون فإن كان فيما سوى دين الكتابة من الدين قال مالك رحمه الله هو باطل مطلقاً سواء جرى بشرط أم بغير شرط . للتمجة وذلك قاعدة مذهبه ؛ وقال غيره ان جرى بشرط بطل وإن لم يشترط بل عجل بغير شرط . وأبرأ الآخر وطابت بذلك نفس كل منهما فهو جازز وهذا مذهبنا ، والشرط المبطل هو المقارن فلو تقدم لم يبطل صرح به الجوزي هنا وهو مقتضى نصريح جميع الاصحاب في غير هذا الموضع ؛ وقد رويت آثار في الإباحة والتحریم يمكن تنزيلها على ما ذكرناه من التفصيل فأما التحريم فروى عن المقداد ابن الاسود قال أسلفت رجلاً مائة دينار ثم خرج سهمي في بعث بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت له عجل لي تسعين ديناراً وأحط عشرة دنانير فقال نعم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال آكلت ربا مقداد وأطعمته ، رواه البيهقي بسند ضعيف ؛ وصح عن ابن عمر أنه سئل عن رجل يكون له الدين على رجل إلى أجل فيضع عنه صاحبه ويمجل الآخر فذكره ذلك ابن عمر ونهى عنه . ي وصح عن أبي المنهال أنه سأل ابن عمر رضي الله عنهما قلت لرجل على دين فقال لي عجل وأضع عنك فنهأني عنه وقال نهى أمير المؤمنين يعني عمر أن يبيع العين بالدين ، وصح عن أبي صالح مولى الصفاق واسمه عبيد قال بعث <sup>(١)</sup> برأ من أهل السوق إلى أجل ثم أردت الخروج إلى الكوفة فمضوا على ابن أضع عنهم وينقدوني فسألت عن ذلك زيد بن ثابت فقال لا أمرك أن تأكل هذا ولا تؤكله . رواه مالك في الموطأ .

وأما الإباحة فصح عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان لا يرى بأساً أن تقول أعجل لك وتضع عني ، وعنه قال لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإخراج بني النضير من المدينة جاءه ناس منهم فقالوا يا رسول الله أنك أمرت بإخراجهم ولهم على الناس ديون لم تحمل فقال النبي صلى الله عليه وسلم ضعوا وتجهلوا . ضعفت البيهقي وغيره وقال الحاكم صحيح الاستناد . وأصحابنا يحملون اختلاف الآثار في ذلك على

ما ذكرناه من التفصيل ، وبوب البيهقي باب من عجل له أدنى من حقه قبل محله  
فوضع عنه طيبة به انفسهما . واستدل الاصحاب بالمنع من ذلك اذا جرى بالشروط  
بأنه يضارع رباً الجاهلية . روى مالك في الموطأ عن زيد بن اسلم قال كان رباً الجاهلية  
أن يكون للرجل على الرجل الحق إلى أجل فإذا حل الحق قال له غريمه أنت قضى أم ترى فإن  
قضاه أخذه والازادته في حقه وآخر عنه في الاجل ، وهذا الربا يجمع على تحريمه  
وبطلانه حتى أن ابن عباس الذي خالف في ربا الفضل يحرم هذا وفيه زل قوله  
تعالى ( لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ) فمقاس الاصحاب النقص على الزيادة كما  
سنبينه في دين الكتابة فإنه الذي دعانا إلى الكلام في هذه المسألة ولا يحضرني  
الآن خلاف عن أحد من العلماء في امتناع ذلك في غير دين الكتابة إذا كان  
بالشرط ولا أتقى الخلاف فأتى كلت الحنفية فأرأيتهم مضطربين في تحريم مذهبهم  
وضبط ما يمتنع فيه عما لا يمتنع ولم أر تحريراً ذلك ضرورياً فإنه ليس الغرض في  
هذا الموضوع . أما دين الكتابة فقال أبو حنيفة وأحمد يجاوز ذلك فيه لأن دين  
السيد على عبده غير مستقر فلم يكن على حقيقة المعاوضات وعندنا هو كغيره  
إن جرى ذلك فيه بالشرط فسد والا فلا وإذا فسد لم يصح التعجيل ولا الإبراء  
ولا يقع العتق . فقلت : لنا خلاف في القديم في صحة تعليق الإبراء ومقتضى ذلك  
أن يصح الإبراء هنا في دين الكتابة وغيره . قلت يمكن حله على تعليق ليس في  
معنى المعاوضة ونجزم بالبطان فيما كان في معنى المعاوضة لما ذكرناه من معنى  
الربا الجاهلي . فإن قلت : ينبغي أن يصح تعليق الإبراء في الكتابة وإن فسد في  
غيرها لأن إبراء المكاتب عتق . قلت إنما يكون الإبراء عتقا إذا أبرأ عبداً وهذا  
أبرأ في مقابلة عوض التعجيل . فإن قلت ولو جعل بدل الإبراء العتق . قلت ففسد  
المعاوضة ويتعلق بالتعجيل الفاسد ويحجب عليه تمام قيمته ؛ وأما فساد المعاوضة فلأنه  
انفصاً عقد عتاقه بمال على المكاتب وهو لا يجوز وعتقه بالتعجيل لوجود الصفة  
ووجوب القيمة لأنه لم يمتعه مجاناً ، وهذا متقول فيما إذا عتق على عوض غير  
نجوم الكتابة ، واستشكل الامام وقوع العتق وقال إن مالاً يصح تجزيه  
لا يصح تعليقه ، وجوابه أن الذي لا يصح تجزيه وهو عتق المكاتب على مال  
آخر أما مطلق عتقه فيصح وهو المطلق والمال في مقابلة هذا التعليق فلا يمتنع  
الحكم بوقوعه ولو علق العتق على تعجيله فهل يكون كتعليق الإبراء فيبطل أو  
كتعليق العتق لأنه من مال الكتابة سنحكي من كلام الجوزي عن الشافعي ما يدل  
أنه يقع بعد العتق ويكون عوضاً فاسداً ، والذي دعانا إلى الكلام في هذه المسألة

النظر في صحة الإبراء فلنذكر نصوص الشافعي والاصحاب ، والمسألة مد كورة  
في مختصر المزني ولكن غيره ذكرها أبسط منه قال الجوزي عن الشافعي  
من حكاية كلام الشافعي قال ولو عجل له ذلك على أن يضع عنه منه شيئاً ويجعل  
له العتق لم يحل له ولو كانت غير حالة فسأله أن يسأله بعضها حالاً على أن يبرئه  
من الباقي لم يجوز ذلك له كما لا يجوز في دين إلى أجل على حر فأن فعل هذا على  
أن يحدث للمكاتب عتقاً فأحدثه عتق ورجع عليه سيده بالقيمة لأنه اعتقه ببيع  
فاسد فإن أراد أن يصح هذا لهما فليرض المكاتب بالمعز و يرض السيد بشيء  
يأخذه منه على أن يعتقه فتبطل الكتابة وينفذ العتق والموض وقال الاصحاب  
كلهم عن الشافعي بعض هذا الكلام وهو في معناه ، ولفظهم الذي نقلوه لو عجل  
له بعض كتابته على أن يبرئه من الثاني لم يجوز ود عليه ما أخذ ولم يعتق لأنه  
إبراء مما لم يبرأ منه فإن أحب أن يصح هذا فليرض المكاتب بالمعز و يرض  
السيد بشيء يأخذه منه على أن يعتقه فيجوز ، ، ولعل الاصحاب كلهم ذلك بأنه  
في معنى ربا الجاهلية المجمع على تحريره وبطلانه وهو أنهم كانوا يزيدون في الحق  
ليزيد صاحب الحق في الأجل وهذا ينقص عن الحق لينقص من الأجل فهو يشبهه  
في معناه ، وتكلم الاصحاب في هذه المسألة في باب السلم فيما إذا عجل بعض  
المسلم فيه لبرئه من الباقي ذكرها القاضي أبو الطيب وصاحب المذهب وغيرها  
هناك وفي الكتابة كما ذكرها الشافعي وغيره من الاصحاب وفي الباين (١)  
علوا بالغة المد كورة والمسألة شرطان أحدهما أن يكون التمتع مشروطاً  
بالإبراء ، والثاني أن يقع الإبراء على القود على وجه القبول لما شرطه الدافع  
كما في سائر العقود فيكون هذا عقد فاسداً لشبهه بربا الجاهلية ولذلك ترجم  
الشيخ ابواسحق في النكت المسألة بترجمة تنهى عن هذا الغرض فقال إذا صالح  
المكاتب عن الف مؤجلة على خمسمائة مجبلة لم يصح ، وقال أبو حنيفة يصح لنا  
أنه إبراء من بعض الدين باستقاط الأجل فلم يجوز كالتن والاجر والصدائق ولأن  
هذا يشبهه بربا الجاهلية وهو تأجيل الدين بالزيادة ، وقال ابن الصباغ إذا قال عجل  
لي حتى أبرئك أو قال صالحني لم يجوز ولم يصح الصلح والإبراء . وكذلك كلام  
بقية الاصحاب يرشد إلى تصويرها بما ذكرناه وينقلون الخلاف عن أبي حنيفة  
وأحمد وأنها قالا بالجواز ، وقياسهم على غيرها من الدينون يقتضى الموافقة  
على المنع فيها وقد ذكرنا الكلام فيها وما فيها من الآثار ، وقد دل كلام الشافعي

(١) في المصرية مهمة من النقط ، والتصحيح من الشامية .

الذي حكيناه على امتناعها في دين الكتابة وغيره من الديون بالشرط ، وقال المزي  
قد قال في هذا الموضع اذا وضع وتمجل لا يجوز وأجازه في الدين ؛ ولا يجوز  
عندى أن يضع عنه على أن يتعجل انتهى . واستشكل الاصحاب هذا الكلام من  
المزي . وقال الجوزي قال اصحابنا ليست على قولين وإنما هي على اختلاف حالين  
فالموضع الذي قال لا يجوز اذا كان بشرط والموضع الذي قال يجوز أراد اذا مجل  
بغير شرط أى وتفضل السيد بالابراء ، وكذا قال غيرهما من الاصحاب ، وقال  
ابن الرفعة : جمهور الاصحاب بل كلهم رووا عن المزي قالوا ليست المسئلة على  
قولين وما أجازه في الدين مصور بما إذا أدى من غير شرط أو سأل السيد أن  
يبرئه وأبرأه ، ونقل القاضى الحسين كلام المزي وقال هذا يوم أن في المسئلة  
قولين وليس كذلك بل على اختلاف حالين كما بينا ، وقال الامام نقل المزي في  
هذا تريد نص وجعل المسئلة على قولين في أن الابراء هل يصح على هذا الوجه  
فغلطه المحققون ، وذهب الاكثرون الى حمل كلام الشافعى على أن المكاتب اذا مجل  
بغير شرط فأبرأه السيد تفضلاً ، أما اذا جرى الشرط فليس إلا الفساد فإن علق  
الابراء فسد وإن مجل وشرط الابراء فسد الاداء ، ولست استحسن أن اتقل  
جهة ما اختلف الاصحاب فيه في هذا الفصل فأتى لست ارى فيه مزيد فقه . قلت  
وما حاكمه الامام من الطريقين عن المحققين والأكثرين في غاية الاشكال فانه يوم  
إثبات خلاف وليس كذلك بل يجب حمل كلامه على أن المحققين غلطوه في النقل  
والاكثرين سلموا النقل له وقالوا عمله اذا كان بغير شرط وهؤلاء مفلطون أيضاً  
في التحريم الى هذه المسألة التي أورد عليها فانها إنما هي في الشرط كما يدل عليه صريح  
كلام الشافعى فكيف يرد عليه ما اذا كان بغير شرط ، وهؤلاء اولى بأن يسوا  
بمحققين فانهم عرفوا محل النقل وحققوه وغلطوا الترجيح منه ، وأما مفلط المزي  
بغير هذا التأويل فلا وجه له لأنه ثقة فيما ينقل ، وكيف ما قدرنا لقرئان متفقان  
على التخليط وعدم إثبات قولين لاقى حالة الاشتراط ولا في عدم حالة الاشتراط بل  
جازمون بالحسكين على اختلاف الحاليين كما قاله غير الامام ، ومراد الامام بمحمل  
كلام الشافعى أى الذي نقله المزي بالجواز لا الكلام الذي اعترضه عليه المزي  
فانه صريح في الشرط والقول منه بالجواز مخالف لما صرح به الامام في آخر  
كلامه . وقد علمت أن المزي إنما نقل من دين غير المكاتب ومقصوده قياس دين  
المكاتب عليه ، وظاهر كلام الامام يقتضى أن المنقول منه دين المكاتب ويحمل  
على ما إذا كان بغير شرط وليس كذلك لما قلناه فليتأول كلام الامام على أن المراد

جعل مادل عليه كلام الدافعي في منقول المزني وهو غير المكاتب أن المكاتب إذا عجل بغير شرط فليس في كلام أحد ممن حكينا حكاية طريقين ولا قولين ولا وجبين في شيء من صورتي المكاتب ولا غير المكاتب بل إن جرى الشرط فسد فيها وإلا يصحح فيها ، والطريقان المحكيان في كلام الامام إمامها في كيفية البحث مع المزني . وقال الغزالي في البسيط نقل المزني تردد أو جعل المسألة على قولين ، واتفق المحققون على تظليله لأن العبد إذا علق الإبراء على الاداء فهو باطل والعبد إن قدم الاداء وشرط الإبراء بالاداء باطل لا يفيد الملك ، قال وعندى أن موضع التردد أن يؤدي العبد بشرط الإبراء فإن الاداء باطل في الحال لكن لو أبرأ السيد فرفض العبد بدوام يد السيد صح لأن الدوام كالإبراء وهل يحتاج إلى إنشائه رضا آخر أم يقال كان رضا يقتضيه عند الإبراء ، والآن قد تحقق الرضا ، قال ولعل الصحيح أن دوام القبض كابتدائه وأن ما سبق من الرضا كاف عند الإبراء . قلت وتنزيل الغزالي منقول المزني على هذا خروج عن صورة المسألة التي دل كلام الأصحاب عليها . وحاصله أنه إذا عجل بشرط الإبراء جري إبراء صحيح والمقبوض في يده هل ينقلب ذلك الاداء صحيحاً بعد الحكم بفساده من غير رضا جديد أو لا بد من رضا جديد فيصير به استدامة القبض كابتدائه ، وجرى على هذا التنزيل في الوسيط والوجيز وهو شيء انفرد به تفقهاً لاقل ، وتنزيل القولين على ذلك بعيد لما بينا ذكره ، أما الفقه الذي ذكره فينبغي أن لا ينازع في ذلك إذا جرى إبراء صحيح ولكن متى يكون ذلك وليس في كلامه تعرض له فيقال إن جرى الإبراء كما صورنا في صدر المسألة فهو فاسد ولا يأتي فيه كلام الغزالي وإن تأخر وجرى إبراء مبتدأ فينبغي أن يقال إن اعتقد السيد فساد الشرط فهو صحيح قطعاً ، وإن ظن صحته وأتى به على أنه وفاء بالشرط فيصح في الأصح كما لو رهن بناء على ظن وجوبه فانه يصح على الأصح عند النووي وهو الصواب ، وحيث قلنا بأن الإبراء صحيح اما قطعاً أو على الأصح فيأتي ماقاله الغزالي من أنه إن رضى رضا جديداً كفت الاستدامة قطعاً وإن لم يتجدد رضا فهل نكتفي بالرضا السابق أولاً ؟ احتمالان اصحبهما عنده الاكتفاء وينزل منقول المزني عليه وينزل النص على الاحتمال الآخر ولكن النص وكلام الأصحاب ينبو عن هذا التنزيل . فتلخص من هذا أن الغزالي أيضاً لم يذكر خلافاً في صحة الإبراء بل اقتضى كلامه أنه قد يوجد إبراء صحيح أما كونه الواقع في ضمن عقد أو مبتدأ فلم يثبت ، ومقتضى كلامه

هنا يشير الى أنه لو لم يميز ابراء لا يكفي استدامة القبض إلا باذن جديد ، وهو كذلك لغسالة القبض ، والرافعي رحمه الله قال انه اذا أنشأ رضاً جديداً فقبضه عما عليه يحكم بصحته كما لو أذن المشتري في أن يقبض مافي يده عن جهة الشراء وللمرتن في قبضه عن الزهن ، وما ذكره من الحكم صحيح وقياسه على الشراء يوم أنه لو لم يأذن في الشراء لا يصح ، وهو وجه في الحادى والصحيح خلافه وهو المذكور في التتمة . ولنرجع الى غرضنا قال الرافعي رحمه الله لو جعل قبل المحل على أن يرثه عن الباقي فأخذه وأبرأه لم يصح القبض ولا الأبراء خلافاً لأبي حنيفة واحمد ، ولو قال السيد : أبرأتك عن كذا بشرط أن تجعل الباقي أو اذا عجلت كذا فقد أبرأتك عن الباقي فجعل لم يصح القبض ولا الأبراء أيضاً ، واذا لم يصح لم يحصل المتق وعلى السيد رد المأخوذ . هذا ظاهر المذهب ، وأشار المزني الى تردد قول في صحة القبض والأبراء ولم يسلّم له جمهور الاصحاب اختلاف القول في المسألة وحملوا التجوز على ما اذا لم يميز شرط وابتدا به ، ورد صاحب الكتاب تردد القول الى أنه اذا عجل بشرط الأبراء في السيد هل ينقلب القبض صحيحاً انتهى ، وليس في كلامه رضى الله عنه اشكال إلا اطلاقه الأبراء ، وكان ينبغي أن يبين صورة المسألة وأن الأبراء صدر جواباً فان هذا الاطلاق اوهم أن الأبراء اذا تأخر عن التمتع بالشرط فيه الأبراء أو وقع مستقلاً لا يصح ، والنووي في الروضة وافق الرافعي حراً بحرف ، وفي كلام الرافعي شيء آخر وهو أن النص ومنقول المزني إنما هو فيما اذا عجل ليبرئ فظاهر كلام الرافعي أنه في ذلك وفيما اذا علق البراءة بالتمتع أو شرطه فيها والحامل له على ذلك أن الاصحاب جمعوا بين المسائل الثلاث والحكم فيها واحد فاذا نقل النص والمنقول في واحد فليثبت حكمهما في الأخرى فهذا تصرف ، والمنقول الصحيح إنما هو في الاولى كما قدمناه وهي التي قدمها في كلامه . وقد تبين بهذا أنه لم يحك أحد من الاصحاب بعد المزني في المسألة طريقتين ولا قولين ولا وجهين وأن كلهم جازوه بأنهم مع الشرط يبطل جزماً وفي ذلك إتفاق على رد مقاله المزني في الصورة اذا أخذ على ظاهره ، إلا أن يتأول على مقاله الغزالي ، وليس فيه اثبات خلاف أيضاً في الأبراء كما بيناه ، وقد يشتر يقول الرافعي والنووي « هذا هو المذهب » بأن في المسألة طريقتين وهذا ليس بلام بل مراده بالمذهب المنصوص الذي جرى عليه الاصحاب وحالف المزني فيه تخريجاً منه وان كان تخريجاً مردوداً ويمتثل أن يسلّم أن في المسألة طريقتين

ويقول المراد بالطريق الثاني مقاله الغزالي من صحة القبض عند الإبراء الصحيح،  
 لكن هذا يقتضى أن تكون هذه هي الطريقة الصحيحة لما سبق وليس كذلك  
 والله در البغوى حيث لم يحك كلام المزنى و-ا-تراح من هذا الصداق . فقلت:  
 قال البغوى وغيره فيما اذا قل بعتك هذا العبد بألف على أن تبغى دارك أو  
 تشتري منى دارى لا يصح أما البيع الثانى فان كانا علمين ببطلان الاول صحح والا  
 فلا يصح لانه يبيعه على حكم الشرط الفاسد وهذا يخالف ما قلتموه هنا من أنه اذا  
 أبرأ إبراءً مستقلاً طائناً صحة الشرط يصح . قلت المختار فى تلك المسألة الصحة  
 أيضاً وهو الذى قطع به الامام وشيخه . وقال الرافعى انه القياس وليس قول  
 البغوى بأول من قول الامام على انه يمكن حمل كلام البغوى على ما اذا باع عبداً  
 لاستقلاً كما صورناه فى الكتابة ویرشد الى هذا أنه ذكره فى تفسير نهيه صلى  
 الله عليه وسلم عن بيعتين فى بيعة ، وإنما يكون كذلك اذا ورد العقدان فى  
 صورة عقد واحد اما اذا ورد منفصلاً عنه فلا لكن سأنبه على ان فى كلامه  
 ما يرد هذا الحل . واعلم أن مسألة بيعتين فى بيعة تكلم الشافعى فيها والاصحاب  
 مفسرين للحدث بتفسيرين ، هذا أحدهما أن يقول بعتك دارى هذه بألف على  
 أن تبغى عبدك هذا بألف اذا وجبت لك دارى وجب لى عبدك فهذا بيع باطل  
 فى العقدین ، هذه عبارة الماوردى عن الشافعى حكاً وتصويراً وهو ظاهر فى  
 التصوير الذى ذكرناه فى المسالك . وعبارة البغوى التفسير الثانى أن يقول بعتك  
 بألف على أن تبغى ، أو تشتري منى لا يصح لأنه جعل الألف ووفق البيع الثانى  
 ثمنا فإذا بطل الشرط بطل ، أما البيع الثانى ان كانا علمين ببطلان الاول صحح والا  
 فلا لانه يبيعه على حكم الشرط الفاسد . هذه عبارته يمكن حملها على ما قلناه .  
 والامام قال فى باب بيعتين فى بيعة قول الشافعى فى تفسيره وقوله البيع باطل قال  
 الامام يعنى البيع الذى شرط فيه البيع وهذا خارج عن قياس شرائط الفاسدة ،  
 أما البيع الثانى ان اتفق جريانه خليا عن شرط فهو صحيح فأما قول الامام إن  
 الشافعى يعنى البيع الاول فنمّوع وإنما أراد العقدين جميعاً كما قاله الماوردى ،  
 ويحمل على ما صورناه وبذلك يسمى بيعتين فى بيعة . اما اذا وجدنا البيع الثانى  
 منقطعاً عن الاول فلا يسمى بيعتين فى بيعة ويكون فساد الاول بالشرط الفاسد  
 لا بدخوله تحت مورد النص ، ولو كان البيع الثانى المنقطع عن الاول مع الاول  
 داخلين تحت مورد النص لفسد الثانى ولو علمنا فساد الاول ولا قائل به نعم إذا  
 أتى به فى ضمن عقد واحد فساداً جميعاً سواء علماً فساد الاول أو جهلاً فافهم



هذا فإنه كلام قيس ، و فرق بين الكلام على مورد النص وبين الكلام على محل المسألة في الجلة ، وبذلك تفهم محل كلام الشافعي والاصحاب وكلام الامام وبه يتبين لك اشكال كلام البهوي فإنه إن حمل على ما اذا صدر البيعان على صورةبيعة واحدة فإن ينبغي ان يفهما قطعاً علماً أو جهلاً وسواء قد قطع بالصحة اذا علما فساد الاول والا قرب أنه إنما أراد اذا صدر مبتدأ ولكن كلام الامام اصح منه . وأما قول الامام ان اتفق جريانه خلياً عن شرط فهو صحيح مجيد وإنما يكون كذلك اذا صدر مستقلاً من غير أن يكون في ضمن العقد الأول وحينئذ تكون كمسألة الرهن ولهذا أعاد الامام المسألة في الرهن وحكم بالصحة فيها تبعاً لشيخه من غير أن يسميها بيعتين فيبيعة . وحاصله أن صدور البيع الثاني على الصورة التي ذكرناها لم يتكلم فيه الامام وهو مراد الشافعي والاصحاب بل أعاد الامام مسألة أخرى ليست في كلامهم نعم القاضي حسين صرح بأنه اذا شرط رهنا وكان الشرط فاسداً وأتى بالرهن على اعتقاد وجوب الوفاء ان الرهن لا يصح كمن أدى الى إنسان الفاء على ظن انه دين عليه ثم تبين أنه لم يكن عليه دين فالإداء غير ممتد به والمؤدى مسترد ، قال الامام وهذا الذي ذكره غير صحيح والحق مع الامام في ذلك وكيف يصح ما قاله القاضي وجميع العقود والتصرفات إنما ينظر فيها الى مدلولها ولا اعتبار بظن الماقد ، واذا كنا نصحيح بيع مال نظنه لغيره فتبين لنفسه مع ظن الفساد فلا نصحح هذا مع اعتقاد الصحة أولى ؛ وغاية ما في الباب أنه ظن وجوبه عليه فلا يمدد فيه لانه مفترط وليس ذلك كمن أدى الشخص دراهم بظن انها دين عليه فتبين خلافه يسترد لانه ليس هناك الا مجرد الدفع وهو لا يملك الا بشرط أن يكون عن دين وهنا لفظة الملك ؛ ولو اعتق ظانا وجوبه عن كفارة ونحوها أو طلق ظانا وجوبه عن أمر لسبب إيلاء ونحوه أو وهب ظانا وجوبها بسبب من الاسباب فيبعد كل البعد أن يقال لا يصح هذه التصرفات والتوقف في ذلك لا معنى له ؛ وقد ذكر الاصحاب اذا قال اشترى بثلثي عبداً واعتقوه فامتلأ الوارث ثم بان ديناً فإن اشترى في القدمة دفع عنه وثرمه الثمن ويقع العتق عن الميت ، وهذا يدل على أن فعل الشيء على اعتقاد وجوبه لا يمنع من وقوعه . فإن قلت : فقد صحح عبد الغفار القزويني في حاويه عدم الصحة في المسائل الثلاث مسألة البيع والرهن والكتابة . قلت لما رأى الرافعي نقل عن البهوي وغيره في البيع عدم الصحة وفي الكتابة أطلق القول بالإبراء أن المنع بطلانه ولم يحقق صورة المسألة ، وفي الرهن أطلق وجوبين من غير

تصحح سحب عليها حكم المسألتين ولم ير أن قول الرافعي في البيع القياس الصحة ولعل بها قطع الامام وشيخه معارضا لذلك لما يشعر به قول البغوي وغيره من انهم الا كثرون فهذا هو الحامل لعبد الفغار وهو حمن تصرف منه فيما اقتصر عليه من جميع كلام الرافعي ولو نظر في المعنى المقتضى لذلك وما يقتضيه الفقه وقاعدة المذهب واطلع على كلام الاصحاب وعرف صورة المسألة في الكتاب لما قال ذلك ان شاء الله ولعل مراد الرافعي بغير البغوي المتولى فانه في التهمة كذلك كما في التهذيب عند تفسير بيعتين في بيعة والكلام عليه كما مروى على تقدير أن يكون مرادها ما فهم من كلام الرافعي فهما موافقان لما اقتضاه كلام شيخه القاضي حسين في الرهن والقاضي قد بين مأخذه من القياس على وفاء الدين وقد تبين الفرق ، وبه يتبين ضعف مقاله الثلاثة ؛ وحاول شيخنا ابن الرفعة اثبات مقاله المزني من جهة صحة تعليق الابراء في القديم ، وقد تقدم جوابه وحقيقته تعليق الابراء عن حقيقة المعارضة والصالح ، والاصحاب اعما تكلموا في ذلك وذكر الرافعي أنه لو قاله في بعض المسلم فيه ليمجل الباقي أو عجل بعضه ليقيله في الباقي فهي فاسدة وهذا يجب حمله على ماصورناه في المسكاتب وأن يكون المراد اذا صدرت الاقالة والتعجيل على نمت عقود المعارضة فلو تأخرت الاقالة وابتدأ بها فلا بد من التعجيل بين حمله بفاسد الشرط أولا وانه ان علم صحته والا فكذلك في الاصحح على قياس ما قلناه في البيع والرهن والابراء والله اعلم انتهى .

### باب الضمان

مسألة رجل أقر بدين لشخص وكتب الشهود في المسطور وحضر فلان وفلان وضمتا في ذمتها ما في ذمة المقر المذكور فهل يطالب كل من الضامتين بجميع الدين أولا يطالب كل منهما إلا بالنصف ؟ .

الجواب يطالب كل منهما بجميع الدين لأن الضمان وثيقة كالرهن والرهن يتعلق بجميع الدين فكذلك الضمان وليس كالبيع ونحوه حيث يحمل على التنصيف لعدم إمكان كون كل منهما مشترياً للجميع أو بائناً للجميع ولأن ما في ذمتها لفظ عام فيم كل جزء فيكونا ضامنين لكل جزء منه ومن ضرورة ذلك مطالبة كل منهما بالجميع ولأن حقيقته نسبة ضمان ذلك اليهما بنسبة لكل منهما وقد نقل المتولى المسألة في التهمة في كتاب الضمان فقال : رجل له على آخر دين معلوم وحضر رجلان وقال ضمتا مالك على فلان هل يطالب كل منهما بجميع الدين أم لا ؟ فيه وجهان احدهما يطالب كل منهما بنصفه كما لو قالوا اشترينا

عبدك ، والثاني وهو الصحيح أن كلامهما يطالب الجميع كما لو كان عبد مشترك فقالا رهننا العبد بالالف التي لك على فلان فيكون نصيب كل منهما ألفاً ، بجميع الألف ، ويخالف الشراء لأن الثمن عوض الملك فيقدر ما يحصل له من الملك يجب الثمن وهنا ما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ، ولهذا لو ضمن كل منهما على الانفرد صح وطول بجميع الدين فعبار كسئلة الزهن انتهى . وادعى بعض الناس أنه لا يلزم إلا النصف كما لو قال ألقى متاعك في البحر وأنا ووكبان السفينة ضامنون لا يلزم إلا بالاقسط ، والجواب أن ذلك ليس حقيقة ضمان ، وقد صنعت في ذلك تصنعاً .

مسألة ١٠ عليه ألف أصالة وألف كفالة كلامهما لشخص واحد فأدى الثأر ومات فقال القابض قبضتها عن الكفالة وقال وارث الدافع بل هي الأصالة فلو كان الدافع حياً كان القول قوله وحيث لا بينة لا يقسط في الأصح بل يصرفه إلى من شاء منهما وبعد موته ينبغي أن يقوم وارثه مقامه لأن هذا حق مالي فيورث وليس كتمتين الطلاق في إحدى الزوجتين .

مسألة ١١ رجل انكر أنه ضمن زيدا فيما عليه من الدين ثم قامت البينة من ضمانه بأذنه وحكم بها ثم عاد المنكر يطلب الغرم من المضمون بحكم ما قامت به البينة من ضمانه بأذنه هل له ذلك أم لا لأنه مكذب لها بانكاره الضمان .

جواب ١١ أن كان مقيماً إلى الآن على أنه ما كفّل فلا رجوع له لتكذيبه البينة وإن لم يصدر منه إلا ما تقدم على قيام البينة من انكاره الكفالة فله الرجوع لأن طول المدة واحتمال النسيان عذر له فقيام البينة يدفع حكم انكاره العذر وهذا أولى مما قاله الرافعي فيما إذا قال اشتريته بمائة ثم قال بمائة وعشرة وبين لفظه وجهاً محتملاً وإن كنا لم نوافق هناك لأن ذلك إثبات وهذا نفى والعذر في الثاني لا احتمال النسيان أظهر وقيام البينة هنا كاقامة البينة هناك وأولى لما ذكرناه فالإتزام الرافعي هنا قبول قوله ورجوعه أولى لكن الرافعي في الضمان قال قبل آخر باب الضمان بورقين فيما إذا ادعى عليه وعلى فلان الغائب بالف درهم وكل منهما ضمن عن الآخر وأقام بينة واحد قال المزدني في المختصر يرجع ، وتكلم الأصحاب عليه أن البينة إنما تقام عند انكاره والانكار تكذيب ، وجواب الأصحاب وتصحيح المسعودي والامام عدم الرجوع وقول ابن خيران بالرجوع لأن البينة أبطلت حكم انكاره فرائنا ما قاله ابن خيران هنا أولى العذر المذكور ولم يزم ما قاله المسعودي والامام وسكت الرافعي عليه والله أعلم انتهى .

مسألة ١٢ في رجل له دين على آخر بمعطية وفي المسطور بعد اقرار المدينون

ماصورته وحضر فلان وفلان وضمننا في ذمتها ما في ذمة المقر المذكور من الدين .  
ثم غاب الاصيل وأحد الضامنين فطالب صاحب الدين الضامن الآخر بمجدة المبلغ  
وهو ثلاثة آلاف وخمسمائة فأعطاهما له ثم بعد خمسة أشهر قال شخص للدافع انك  
ما يلزمك الا نصف المبلغ فترافع هو والقابض الى نائب حكم حكيم بأنه لا يلزمه  
الا النصف وأؤم القابض باعادة النصف الى الدافع فأعاده بأمره فهل هذا الحكم  
صواب أولا وهل الواجب على الضامن الدافع جلة الدين أو نصفه وما الحكم في  
ذلك ميينا بنقله ودليله ؟ .

**الجواب** ❖ ليس هذا الحكم بصواب بل هو خطأ ، والدفع الذي دفعه  
الضامن صحيح والذي كان يلزمه أداء جميع الدين وبدفعه حصلت براءة الاصيل  
والضامن الآخر . ويجب عليه وعلى القاضي اعادة ما استعاده الى صاحبه ، وليس  
لصاحب الدين أن يطالب بعد ذلك الاصيل ولا الضامن الآخر لان ذمتها برئت  
بقبض الجميع واعادته بهذا الحكم خطأ لا يمس الدين في ذمتها ولا مطالبة بعد  
ذلك على الضامن الآخر اصلا ولا على الاصيل إلا للضامن الدافع ان كان له  
الرجوع ، وأصل هذا أن اللازم لكل من الضامين في هذه الصورة جميع الدين  
وهذه مسألة مسطورة في كتاب التهمة لابي سعد المتولي رحمه الله في كتاب  
الضمان في الفصل الرابع في حكم الضمان قال الخامسة رجل له على رجل آخر دين  
معلوم فحضر رجلان وقالا ضمنا مالك عن فلان هل يطالب كل واحد منهما  
بجميع الدين أم لافيه وجهان أحدهما يطالب كل واحد منهما بنصف الدين كما لو  
قال لاندان اشترينا عبدك بالف يلزم كل واحد منهما نصف الالف ، والثاني وهو  
الصحيح أن كل واحد منهما يطالب بجميع الدين كما لو كان عبد مشترك فقالا  
رهننا العبد بالالف الذي كان لك على فلان فيكون نصيب كل واحد منهما  
وهنا بجميع الالف ، ويخالف الشراء لان الثمن عوض الملك فيقدر ما حصل له من  
الملك يجب الثمن وأما ههنا فإلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ولهذا لوضمن  
كل واحد منهما على الافراد صح وطوب بجميع الدين فصار كسألة الرهن .  
انتهت المسألة التي ذكرها المتولي رحمه الله وهي نص في مسائلنا لأن أقل أحوال  
اللفظ المذكور في المسطور أن يقولوا ضمنا وقد صرح المتولي بنقل وجوب فيها  
وان الصحيح منها يؤم كل الدين لكل واحد وإنما قلت هذا أن أقل أحوال اللفظ  
لانه محتمل أن يكون كل منهما قال ضمننا ما عليه من الدين حينئذ يكون  
صريحاً في الجميع بلا نزاع ولا جائز أن يحمل على أن الصادر من كل منهما ضمنت

نصف الدين لانه لم يكن حينئذ يجوز للشاهد أن يعبر بهذه العبارة فانها ليست بمنهاها ولو كانت محتملة لها فالرواية بنسبتي شرطها المطابقة في الجلي والخفاء وأما الهادة فلا يجوز ويحتمل فيها أكثر ما يحتمل في الرواية وعدالة الشهود وضبطهم يمتنع من هذا القسم والقسمان الاولان يحصل المقصود بكل منهما أما الثاني فظاهر وأما الاول فكما قلنا عن المتنوى . فان قلت: قد أفتى جماعة فيما اذا قلنا ضمنا والصورة كهذه الواقعة أنه لا يلزم كل منهما إلا النصف وساعدوا القاضي المذكور فيما حكم به وصوبوه وهم أكبر منه والله يفقر لنا ولهم وليس أحد منا معصوماً من الخطأ والزلل فنسأل الله المسامحة ولكن الواجب علينا أن نيزل الجليد في طلب الحق لنصل اليه ونصان أحكام الله عن التفسير وتجري على مقتضى المعدل الذي أمر به فان وقفنا الله لذلك وله الفضل والا فنسأل الله العفو وسماعه يسكرون منامن التفسير . فان قلت: قد أخرجوا من كتاب البحر للرويانى نقلا يعارض ما ذكرته وهو أنه قال في ثلاثة ضمنوا ألفا أنه لا يلزم كل واحد منهم إلا ثلث الألف إلا أن يقولوا إن كل واحد منا ضامن للجميع . قلت: سبحان الله كيف يكون من هو منسوب الى فتوى وكلام في علم يتمسك في معارضة مقلته في هذا الكلام ونحن في واد وهو في واد على أنها لو كانت المسألة كان لنا عما قاله الرويانى جوابان آخران سند كرهما إن شاء الله تعالى في آخر الكلام . وصاحب البحر غير منفرد في ذلك بل تقدمه الماوردى فقال عن أبى حنيفة فيما اذا رهن داراً بالف وأقبضهما كل واحد منهما رهن بمحضتها من الألف ولا يكون رهنأ بجميع الألف استدلالاً بشيئين أحدهما أن الرهن عقد على عين في مقابلة عوض كالبيع والثاني أن الرهن وثيقة كالضمان ثم ثبت أن رجلين لو ضمنا الفاء عن كل كانت بينهما ولا يكون الألف على كل واحد منهما ، ثم قال في الجواب وأماما كره من الضامنين فغير صحيح لأن الضامنين كالأقدين فذلك يبعث وكذلك الرهن اذا كان في عقدين كان متبعضاً كالضامنين وأما المقدم الواحد فهو كالضامن الواحد انتهى . وهذا الذى ذكره الحنفية له أحد الوجهين اللذين حكاهما صاحب التنقيح الماوردى لم يصرح بالنقل عن المذهب فلهذا اقتصر على الجواب على تقدير تسليم الحكم ، وقد نقل ابن الرفعة هذا الذى قاله الماوردى وعبر عنه بقوله أجاب الأصحاب ، ثم بعد ورقة تسلم فيما لو استعار عبيدين من رجلين ورهنهما بالطريقة الخلاف في اشتراك أحدهما يجوز أن يبني على أنه عارية او ضمان ان قلنا عارية لم ينفك وان قلنا ضمان اشتك وقد يقال لا يتخرج

على ذلك بل على قول الضمان بمجمله ضامناً لكل الدين في رقبة عبده فإن يحمل ضمانه لضمنه فأنما يكون إذا قال أعرناك العبد لترهنه بدينك وهو كذا فينزل منزلة ما لو قال لمن له الدين ضمناً لك دينك على فلان فإنه يكون بينها نصفين كما تقدم والمسألة غير مخصوصة بهذه الحالة انتهى . وهذا الذي قاله ابن الرقعة هنا من أنه يكون بينها نصفين هو الذي تقدم عن الماوردي في جواب الحنفية وإنما أخذه منه، وتعبيره عنه هنا بقوله «ضمناً لك دينك على فلان» عبارة دقيقة لأنه إنما تقدم بلفظ الألف وهو حال على ما تقدم فكأنه لم يفرق بين اللفظين فتسمح في العبارة . فتلخص من هذا أنه ليس معنا نقل في مسألة الألف الا من الماوردي في جواب الحنفية وهو يحتمل أن يكون على وجه ومن كلام البندنجي وأظن أن صاحب البحر أخذه منه فإنه كثير النقل عنه ، وكل ذلك خارج عن مسئلتنا ، وعبارة ابن الرقعة لا يتمسك بها لأنه أحال على موضعها وعرفناه بخلافها . فإن قلت : بين وجه ما أشرت إليه من كون مسألة البحر غير مسئلتنا . قلت ينبغي أن يعلم أولاً أن هذه المسألة تستمد من قاعدة عربية وقاعدة اصولية وما أخذ فقهاء ما لم يحيط الطالب بجميع ذلك لا تتحقق عنده هذه المسألة ومتى احاط بها حققها وانشرح صدره لها بتوفيق الله تعالى اما ( القاعدة الأولى ) في ضمان هل مدلوله المجموع أو كل فرد والمال المضمون قد يبر عنه بما يقتضي مجموعه وقد يبر عنه بما يقتضي كل فرد منه ؛ وقبل هذا نقول قولنا لقي الزيدان المعمرين قد يراد به أن أحد الزيدين لقي أحد المعمرين والآخر لقي الآخر وقد يراد به أن كلا منهما لقي كلا منهما وهذا هو حقيقة اللفظ وظاهره محي كان الفعل سالحاً لكل منهما بخلاف قولك أكل الزيدان الرغيفين فإنه يضمن ارادة أن كلا منهما أكل رغيفاً وإن ذلك مقابلة الجمع بالجمع ، والاستقراء يدل على ما دعيناها من الحقيقة والظهور ويؤيده قوله تعالى ( فاقتلوهم ) ونحوه فإن الذي يفهم من ذلك مخاطب بقتل كل فرد من المشركين حتى لو قتل مسلم كافراً وأراد الاكتفاء بذلك لينحصر الوجوب في الباقيين في غيره لم يكن له ذلك وهذا الحكم مستفاد من قبل اللفظ لا من خارج لأن العلماء ما يروحوا يستدلون بمثل هذه الالفاظ على هذه الاحكام يأخذونها منها وبما يؤيد ذلك من كلام الفقهاء أنهم قالوا لو قال زوجتيه ان دخلاً هاتين الدارين فأتما طالتان فدخلت احدهما احدى الدارين . والآخرى الأخرى لم تطلق واحدة منها حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين . جميعاً على الصحيح فنقول هذه الصيغة اما أن تكون موضوعاً لدخول كل منهما

كلا من الدارين أو لما هو أعم من ذلك ومن دخول واحدة لواحدة وأخرى  
 لاخرى أو مشتركة بين المعنيين أن كان الأول فهو المدعى وأن كان الثاني وجب  
 أن يطلق كلا منهما إذا حصل المسمى بأي كان من المعنيين كسائر التعليلات فإنه  
 يكفي فيها ما يصدق عليه الاسم ، وأن كان الثالث فهو مدفوع بأمرين أحدهما أن  
 الأصل عدم الاشتراك والثاني أنه لو كان كذلك لوقع الطلاق بكل من المعنيين  
 كما لو قالوا فيما لو قال أن رأيت عينا فانت طالق أنها تطلق بأي عين وأنها لأن  
 المشترك عند الشافعي كالعام فيطلق الحكم بكل فرد منه وكذلك لو قال أن  
 حضنتا فانتا طالق فانتا خاضت أحدهما لم تطلق ولو قبل الجمع بالجمع طلقت ، ولو قال  
 أن شئت فانتا طالق فانتا فضاءت أحدهما ولم تشأ الأخرى لم تطلق واحدة منها  
 وهل طلاق كل واحدة معلق بالشيئين جميعاً أو كل واحدة بمشيئتها طلاق نفسها  
 دون ضرتها ؟ قال المتولي الأول وقال البندنجي الثاني . وكذلك لو أقر رجلان  
 بقتل رجلين كان مقتضى ذلك أنها اشتركا في قتل كل منهما لأن أحدهما قتل  
 أحدهما والآخر قتل الآخر وما أشبه ذلك من الامثلة .

فثبت بهذا أن قولنا « لى الزيدان العميرين » لا تصدق حقيقته حتى يكون كل (١)  
 من الزيدين لى كلا من العميرين وكذلك الرؤية ونحوها من الأفعال التي يحصل  
 الاشتراك فيها ، والضمان من هذا القبيل يصح بوارد عدد من الضمان على مضمون  
 واحد فإذا قال ضمن الزيدان العميرين لحقيقته أن كلا منهما ضمن كلا منهما  
 فلذلك إذا قال ضمنا الاثنين كانت حقيقته أن كلا منهما ضمن كلا من الاثنين .  
 هذا وجه من النظر يمكن دعواه ويوردى بقوله أن الضمان عامة والعام مدلوله  
 كل فرد وأن البينة قائمه مقام العطف ، ولو قلت قام زيد وزيد كان حكماً على كل  
 فرد فكذلك قام الزيدان ويمكن أن ينازع فيه فأن المثني اسم وضع لعدد  
 مخصوص فليس مدلوله كل واحد وكذلك قام زيد وزيد حكم على مجموع الرجلين  
 ولكن في الإثبات يلزم من المجموع كل فرد ويظهر ذلك بقوله في النفي ما قام  
 زيد وزيد أو ما قام الزيدان يصح معه أن يكون قام أحدهما هذا ما لا ريب فيه  
 والضمان بحسب ما يراد بها فإذا عادت على عام كانت عامة والافلا ، وهذا النزاع  
 لا يضرنا فإنه لا يقرر هذه المسألة على كل من التقديرين سواء أ كان الضمير في « ضمنا »  
 مراداً به المجموع أم كل فرد كما ستعرفه إن شاء الله وإنما تحرر هذا البحث يظهر  
 له ثمرة في المسألة المنقولة من البحر . (القاعدة الثانية) أن ما ونحوها من أدوات العموم

مدلوله كل فرد فرد وذلك مقرر في اصول الفقه فلا نطول به فضايل ما في ذمة زيد معناه ضمان كل جزء مما في ذمته الالف ونحوها من اسماء الاعداد مدلولها المجموع فليست الالف موضوعه اشيء من اجزائها ولا دالة بالمطابقة عليه وهذا أيضاً مقرر في اصول الفقه وغيره وهو الظاهر . ( القاعدة الثالثة ) وهي مركبة من القاعدتين المذكورتين أن الضامن والمضمون قد يتحدان وقد يتعددان وقد يمتدد الضامن وحده أو المضمون وحده ولا نطول بذكر الامثلة فان غرضنا إنما هو اذا تعدد فاذا ضمن الزيدان مالا والمال ذو أجزاء وجزئيات فتارة يمرر عنه بما يقتضى مجموع أجزائه كالالف فانها اسم للمجموع ، وتارة يمرر عنه بما يقتضى عموم جزئيات كضمان ما في ذمة زيد فاذا قالنا ضمنا ما في ذمة زيد من هذا المال وهو ألف مثلاً فهو عام في كل جزء منها يصدق على كل منها انه في ذمته وقد عبر عنه بلفظة « ما » التي هي مبهمه إنما يتميز بوصف كونه في ذمته وهذا المعنى خاص في كل جزء مما في ذمته بالسوية لا ترجيح لدلالته في أحد الاجزاء على الآخر لما تقرر في القاعدة الاصولية وحيث نقول اذا قلنا ضمنا ما في ذمتك من الالف فاما أنت نقول الضمير في ضمنا مراد به كل فرد منها أو مجموعها إن كان الاول فشكل منهما ضامن لـ شكل جزء من الالف وكانت لازمة لكل منهما بلا اشكال وإن كان الثاني فمعين أن مجموعها ضمن كل جزء من الالف لما تقرر في القاعدة الثانية فشكل جزء من الالف نصفها وربعا وثمنا الى ادى جزء وأكثره لازم لمجموعها ثم مطالبة كل منهما به لأنه لو لم يطالب به فاما أن لا يطالب بشيء أصلاً حتى يسكونا مجتمعين فيطالبان جميعاً وهذا لا قائل به واما أن يطالب بالنصف أو بما تحتته أو فوقه من الاجزاء فيقول اذا غرم ذلك الجزء بقي الباقي مضمونا لمجموعهما كما تقرر فيعود التقسيم فيه ويلزم أن يكون كل منهما ضامناً للجميع الالف كما ادعيناها وقاله صاحب التتمة وإن كان فيه خلاف فهو ضعيف جداً لا وجه له وما أخوفنى أن يسكون الخلاف في صورة الالف وأن تكون هذه المسألة لا خلاف فيها وإن اقتضى كلام التتمة نقله فيها . واذا وصلت إليها الناظر الى هذا المقام مع فهم وانصاف جزمت بما قلناه في هذه المسألة الواقعة من غير احتياج الى تأمل المأخذ الفقهية التي نذكرها بعد هذا ما اثرنا اليه من قبل في القاعدة الاولى انه سواء ثبت دلالة الضمير في ضمنا على كل فرد أو على المجموع فمقصودنا في هذه المسألة حاصل وأما اذا قلنا ضمنا الالف فهنا يتخرج على مدلول ضمنا وهو محتمل لمجموعها ولكل فرد منهما



فإن كان المجموع لم يكن فيه دلالة على فرد وقد يقال لا يلزم من ضمان مجموعهما  
للمجموع الالف ضمان كل منهما لها فيقسط عليهما وهذا مأخذ مافله صاحب البحر  
وإن كان مدلوله كل فرد ولا يتأتى ذلك ومن هنا يظهر أن هذه الصورة أحق  
بأن تكون هي محل الخلاف وإن يكون مافله صاحب البحر هو أحد الوجهين  
فيها ولعله وجده عن قائله فنقله ولم يطلع على خلافه أو لعله تبع فيه البندنجي  
والماوردي أو لعله تفقه فيه ولم يطلع على شيء من الخلاف وصاحب التتمة قد  
اتقن المسألة ونقل عن الأصحاب فيها وجهين وصح فكيف يعارض بمثل ذلك  
وكثيراً ما يذكر الروائي رحمه الله فروغاً عنه وعن أبيه وجده من تفقههم لا نقل  
فيها وهذا وجده في كلام الماوردي والبندنجي فهو أولى منها. وبالجملة كلام  
التتمة صدره فيما إذا قلنا ضمناً مالك من الدين . وهي مسألتنا ولم يتعرض لها  
الروائي والوجه فيها لزوم كل الدين لسكل . منها أما على الصحيح على ما في التتمة  
وأما قطعاً لما سبق وما ذكره لم أجد في ذلك نقلاً لأير صاحب التتمة لا من البحر  
ولا من غيره وآخر كلام التتمة في مسألة الرهن المقيس عليها ما فرض في الالف  
فإن كان قد حرر أول كلامه وآخره فيكون مقبوضه أنه إذا ثبت ذلك في الرهن  
وهي مفروضة في الالف فلا ينبغي في الضمان الذي في لفظة أما بطريق الأولى  
ويكون ذلك غاية الرد على المخالف ويلزم من ذلك ثبوت الخلاف في مسألة  
الالف لانه إذا جرى الخلاف في لفظة «ما» ففي لفظة «الالف» أولى ويحتمل أن  
يكون الخلاف إنما هو في الالف خاصة وأن صاحب التتمة عبر عنها في صدر كلامه  
بلفظة «ما» واعتقد جريان الخلاف فيها أيضاً فإن كان كذلك فالحق القطع فيها يلزم  
الجميع وأين من يحرر هذه المسائل أو يفهمها فإن قلت: العوام لا يفرقون بين هاتين  
العبارتين والكلام إنما هو فيما يبدل عليه لفظ العوام فإن الواقعة فيهم ولهذا أجازاه  
الضمان إلى الشهود مع المقر بالالف تارة يقولون ضمناً ما في ذمته وتارة يقولون ضمناً  
الالف التي في ذمته ويكتب الشهود الحالتين أنهم ضمناً ما في ذمته فدل على أنه  
لا فرق بينهما عنده فليس لنا أن نفرق بينهما في الحكم وإن نلزم الماعى بما يفهمه  
من لفظه . قلت هذا السؤال منشؤه أما جهل بمدلولات الالفاظ وأما جهل باللفظ  
وتصرفات الشرع فيها وذلك أن اللفظ إذا كان له مدلول فلا يعدل عنه إلا بأمرين  
أحدهما أن ينقل عن ذلك المدلول ويصير حقيقة عرفية في غيره كالعادة في الحار  
فحينئذ يحمل كلام المتكلم بها من أهل العرف على ذلك وليس ذلك عدولاً عن  
المدلول لانه مدلوله حينئذ وإن لم يكن مدلوله في اللغة وهذا اللفظ الذي نحن

فيه ليس من هذا القبيل لانه لم ينقل عن مدلوله القوي، والثاني أن ينوى المتكلم به غير مدلوله الظاهر، ويكون اللفظ محتملاً لما نواه فيقبل قوله في بعض المواضع ولا يقبل في بعضها وليس بمحتماً في ذلك؛ وأما فهم العاقل من اللفظ شيئاً آخر لم يدل عليه ولا نواه فلا يلتفت إليه وما نقل عن بعض العلماء انه كان يسأل من الخالف بالحرام ايش يفهم منه فحملوا على انه يستدل بفهمه على نيته أو مردود عليه ولو كان فهم العوام حجة لم ينظر في شيء من كتب الاوقاف ولا غيرها مما يصدر منهم ولكننا ننظر في ذلك ونجري الامر على مايدل عليه لفظها لغة وشرعاً سواء اعلنا أن الواقف قصد ذلك أم جهله وماذا إلا أن من تكلم بشيء التزم حكمه وإن لم يستحضر تفاصيله حين النطق به وأدلة الشرع شاهدة بذلك ألا ترى أن اوس بن الصامت لما قال لامرأته أنت على كظهر أبي أئمة الشارع بحكمه وإن لم يرد، وفي الشريعة من ذلك ما لا يحصى وكل من يستفتينا فلانما نفتيه على مقتضى لفظه وإن تحققنا أنه لم يقصده وماذا إلا أن ثبوت الاحكام الشرعية من الله تعالى واناطها بتصرفات تصدر من الأدميين من أفعالهم وأفعالهم واكتفى في الاقوال بصدورهما من أهل ذلك اللسان هذا ما لا شك فيه ولو اعتبرنا فهم المتكلم لم يصح غالب ما يصدر من الناس من العقود وغيرهالا شتمالاً لفهمهم على مدلولات يخفى عن الفقهاء بعضها فضلاً عن العوام وكان الذي أورد هذا السؤال أراد أن يستر بقوله فهم العوام: إنما هو يخفى عن كثير من الفقهاء وخفاؤه عنهم ليس بحجة. فإن قلت: كيف يحمل الخلاف في لفظة الألف مع قول صاحب التتمة إن الصحيح لزوم الجميع لكل منهما وفي لفظة الألف لا يمكن ذلك من حيث النقل ولا من حيث الفقه أما النقل فلأن الرواية جزم بخلافه وليس يعلم من التتمة نقل فيه وأما الفقه فلأن البحث على أن الضمير في ضمنا مجموعهما والألف مجموع ومقابلة المجموع بالمجموع لا يدل على الافراد وإذا احتدل وجب الأخذ بالحق كما قاله الشافعي في الاقرار انه يبنى على اليقين. قلت: أما النقل فيمكن أن يستند فيه الى نقل صاحب التتمة في مسألة الرهن وقد فرضها في الألف وجزم بالجميع فيها وقاس عليها مسألة الضمان في لفظة «ما» فنحن نقيس عليها الضمان بلفظة «الألف» لأن مقتضى كلامه ذلك اقتضاء لاربية فيه، وجزم الرواية قد قلنا انه محتمل لأن يكون تبع فيه لماوردى والمآوردى قاله جواب استدلاله بمعنى على تقدير التسليم ومحتمل لانه لم يطلع على خلاف أصلاً أو على غير مقاله ولم ينظر في مسألة الرهن إن كان قد وقف عليها، وأما الفقه فلاننا نقول صحيح ان

مقابلة المجموع بالمجموع لا يتعرض الى الافراد لفظا ولكننا نأخذها من خارج من المآخذ الفقهية التي أشرنا اليها : وقول السائل انه اذا احتمل وجب الاخذ بالحقق كما قاله الشافعي في الاقرار غفلة فان مانحن فيه ليس من باب الاقرار بل من باب العقود والعقود لا تبني على اليقين كالاقرار وإنما تبني على حقائقها وما وضعت عليه لغة وشرعا ؛ وهذا اللفظ ومقابلة المجموع من حيث اللغة محتمل ولكن من جهة الشرع يتمين أحد محتملاته فيجب الحل عليه . فان قلت : من أين يقتضى الشرع ذلك وأين مأخذ الفقه التي تدل عليه . قلت الضمان وثيقة كارهن فالضامنان لدين واحد من غير تقسيط كالعبددين المهرولين بدين واحد لا ينفك شيء منهما الا بقضاء جميع الدين . فان قلت : الميثان المهرولتان اذا كانتا لواحد فهو رهن واحد وليست نظير المسألة لان الضمان هنا متعدد ، وإن كانتا لاثنتين فهما رهنان ينفك أحدهما بدون الآخر فلا يصح ماقلتموه . قلت يصح ماقلنا فيما اذا كانتا لاثنتين وقد رهناهما عند شخص على دين له على غيرها كما قاله صاحب التتمة في العبد ولكل منهما نصفه يكون كل من النصفين مهرول بجميع الدين . فان قلت : هذا لا وجه له فان الرهن متعدد وقاعدة الرهن انه يتعدد بتعدد الراهن كما تتعدد صفقة البيع بتعدد البائع واذا تمدد فلا يتوقف فك أحدهما على فك الآخر . قلت إنما يكون كذلك اذا رهننا بدين عليها فتعدد الدين هو الذي أوجب ذلك مع تعددها وهما تحجب البيئته له وهو أنهما اذا رهننا عينا بدين عليهما كان في حكم رهنين خلافاً لأبي حنيفة فانه جعله رهنًا واحداً حتى أبازه وإن منع رهن المشاع وقال لا ينفك نصيب أحدهما حتى ينفك الآخر ، وقد يقول القائل يجب أن يكون كذلك عندنا وإن قلنا هما رهنان لأنهما اذا رهننا جميعا بجميع الدين فقد رهن كل منهما نصيبه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن وهما قد جعلاه رهنًا واحداً وإن حكنا نحن بتعددته فينبغي أن يجري على كل منهما حكم الجميع ورهن الشخص نصيبه بدينه ودين غيره جائز وقاية هذا أن يكون هكذا فنقول وبالله التوفيق : السر في قول الشافعية انهما لما تعددا والدين عليهما وحكم الرهن على دينه يخالف لحكم الرهن على دين غيره لانه ضمان دين في عين وظاهر الحال ان الانمان إنما يرهن على دين نفسه واذا أراد الرهن على دين غيره صرح بمقتضاه فلما اطلقا وقرينة الحال ان كلا منهما إنما يرهن على دين نفسه وكان في العدول عن ذلك مخالفة لظاهر الحال وجمع بين عقدين مختلفي الحكم فاحب وترك كل رهن على دين صاحبه فقط فلا جرم ينفك بادائه من غير توقف على

الأخر ، وأما إذا رهننا على دين غيرها فأنتم إلا التمدد فقط ونحن لا يضرنا أن نقول  
 ها رهنان بمعنى أن كلا منهما رهن نصفه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن  
 والتعدد لا ينافيه والتقسيم لا موجب له وقد يضمن الفقيه بهذا الفن على غير أهله  
 ونقول إنما يتعدد إذا تمدد الدين لهما أما هنا فالدين واحد لغيرهما على غيرهما وهما  
 قد جملا مالهما في عقد واحد رهننا عليه ووضع الشرع أن الرهن كل جزء منه رهون  
 بكل جزء من الدين . فإن قلت : لا نسلم أن هذا عقد واحد . قلت : هو عقد  
 واحد في الصورة ولهذا إذا باع اثنان عبيدين بثمن واحد لم يعلم كل منهما ماله  
 ترددا فيه والصحيح البطالان ولو كان البيع من كل منهما لنصفه بما لا يعلم بطل  
 قطعا . فإن قلت : من المعلوم أنهما إذا باعنا لم يبيع كل منهما إلا ما يملكه وأذا رهننا  
 لم يرهن كل منهما إلا ما يملكه فلا فرق بين أن يقول رهننا وبعنا أو يقول كل  
 واحد رهننت نصيبى وبعت نصيبى ، وجريان الخلاف في البيع لاوجه له ويحتاج  
 بالأقوال الضعيفة . قلت : ليس كذلك بل إذا اجتمعا على بيع أو رهن بصيغة  
 واحدة فقد جملا أنفسهما بمنزلة الماقد الواحد وقابلا به بثمن واحد ووضع العقد  
 يقتضى التقسيط فن قائل يصح لذلك ومن قائل يبطل لما فيه من الغرر والجهالة  
 لكل منهما ، وفي الرهن لا غرر ولا جهالة وقد زلأ أنفسهما منزلة الشخص الواحد  
 ورهننا مالهما كالل واحد فتجرى عليه أحكام الرهن ولا ينفك شيء منه إلا  
 بالبراءة من جميع الدين ، والضمان مثل الرهن لأن الضامين يقولهما ضمنا جملا  
 ذمتيهما وثيقة بذلك الدين كالضامن الواحد فلا يبرأ واحد منهما إلا بقضاء جميع  
 الدين ولا يحتاج أن تقيس الضمان على الرهن بل المسألة واحدة فإن رهن الرجلين  
 مالهما على دين غيرهما ضمان منهما ذلك الدين في غير ذلك المال قول واحد ولا  
 يجرى فيها قول العارية فهي مسألة الضمان بعينها وقد جزم المتولي بها وقاس  
 عليها . فإن قلت : فقد قل غيري إنه لو تمدد مالك الرهن في صورة الاستعارة  
 والرهن واحد وقصد فك نصيب أحدهما يدفع ماعليه فأظهر القولين في عيون  
 المسائل والحاوى وغيرهما الاتسكك وهذا يخالف ما قاله صاحب التتمعة . قلت :  
 لا مخالفة في ذلك لأن مسألة التتمعة إذا رهننا بأ أنفسهما بصيغة واحدة ، وهذه  
 المسألة إذا استعار منهما فرهن . على أن الشيخ أباحنا نقل أن عبارة الشافعي  
 في الام في هذه المسألة نص على عدم الاتسكك وقد رأيت أن هذا النص في  
 الام في الرهن الصغير في رهن المشاع ولقظه وإن كان عبيدين رجلين فأخذ أحدهما  
 للآخر أن يرهن العبد فالرهن جائز وهو كله رهن بجميع الحق لا ينفك بعضه

دون بعض ، وفيها قول آخر أن الراهن أن فك نفسه منه فهو مفكوك ويجب  
على فك نصيب شريكه في العبد إن شاء ذلك شريكه فيه وإن فك نصيب صاحبه  
منه فهو مفكوك وصاحب الحق على حقه في نصف العبد الباقي . انتهى . وله فيه  
نص آخر أيضا القطة وإذا استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه بمائة ثم جاء بخمسين  
فقال هذه فكك حق فلان من العبد وحق فلان مرهون ففيها قولان أحدهما  
أنه لا يفك إلا معا <sup>(١)</sup> ألا ترى أنه لو رهن عبداً لنفسه بمائة ثم جاء بتسعين فقال  
فك تسعة أعشاره وأترك العشر مرهونا لم يكن منه شيء مفكوكا وذلك أنه  
رهن واحد بدين واحد فلا يفك إلا معا ؛ والقول الآخر أن الملك لما كان لكل  
واحد منهما نصفه جاز أن يفك أحدهما دون نصف الآخر كما لو استعار من رجل  
عبداً ومن آخر عبداً فرهنهما جاز أن يفك أحدهما دون الآخر والرجلان وإن  
كان ملكهما في واحد متحداً وأحكامهما في البيع والرهن حكم مالكي العبدین  
المفترقين . انتهى . وقد أطلق الاصحاب هذين القولين ، ودروى الحاملي وغيره  
قولا ثالثا أن المرتهن إن كان عالما بأنه لما ليكن فللراهن فك نصيب أحدهما بأداء  
نصف الدين وإن كان جاهلا فلا قال الامام ولا يعرف لهذا وجهاً . هذا ما قاله  
الاصحاب ، والذي يظهر لي التفصيل بين أن يكون كل من المالكين لما أخذ علم  
أنه يرهنه مع نصيب شريكه أولا فإني علم وأذن على ذلك لم يفك شيء منه إلا  
بأداء الجميع وإن لم يعلم أو علم أو لم يأخذ إلا في رهن نصيبه وعين المبلغ الذي  
يرهن به فرهنه مع غيره بذلك المبلغ فلا فائدة في أداء بعض الدين لأجل التمسك  
لأنه لم يفك شيء منه إلا بالجميع ، وإن رهنه مع غيره بالرهن بذلك المبلغ <sup>(٢)</sup>  
فهنا يحسن اجراء الخلاف ويتجه أن الصحيح الاتسكك كما قاله الاصحاب ،  
وعما يرشد أن محل الخلاف في هذه الصورة كلام صاحب المذهب فانه قال وإن  
استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه عند رجل بمائة ثم قضى خمسين على أن يخرج  
حصه أحدهما من الرهن فقيم قولان : أحدهما لا يخرج لأنه رهنه بجميع الدين  
في صفقة فلا يفك بعضه دون بعض . والثاني يخرج نصفه لأنه لم يأخذ كل  
منهما إلا في رهن نصيبه بخمسين فلا يصير رهنا بأكثر منه . هذا كلام المذهب  
وهو نص فيا قلناه فحصلت الصور ثلاثا ( أحدها ) إذا قال أذنت لك أن ترهن  
نصيبى مع النصيب الآخر بمائة فرهنهما بها فيصح والصحيح هنا أنه لا يفك إلا  
بأداء الجميع كما يشير إليه النص الأول الذي نقلناه من الرهن الصغير لأنه رضى

(١) في المصرية « تبعا » . (٢) في الشامية « بأكثر من ذلك المبلغ »

بأن يكون الجميع، وهنا بمائة وحكم الرهن أن كل جزء مرهون بكل جزء  
 فإلزام رضاه بأن يكون نصفه مرهوناً بمائة ، والقول الآخر ناظر الى تعدد المال.  
 فقط . ( الثانية ) اذا قال أذنت لك أن ترهن نصيبي بخمسين فيصح ولا ينفك  
 إلا بأداء الجميع قطعاً الى أن ينظر الى تعدد المال فيجوز فيه وجه . ( الثالثة )  
 اذا قال أذنت لك أن ترهن النصيب القدي لي من هذا العبد بخمسين فرهن جميعه  
 بمائة فهذه الصحيح فيها انه ينفك بأداء خمسين والقول الآخر ضعيف ، وأطلق  
 الاصحاب القولين وعندى يبنى أن يكونا في نصيب المعين وتصحيح الانسكاك  
 فيه متعين ، وأما نصيب الآخر والترض أنه هو الرهن فيبني أن لا ينفك إلا بأداء  
 الجميع ، وأنه رهن نصيبه على جميع الدين ورهن نصيب شريكه على نصفه ،  
 وإنما يصح إطلاق القولين في الانسكاك اذا كان النصفان لمعينين غير الرهن ،  
 لكن هذا البحث يرد النص الاول الذى قدمناه عن الرهن الصغير فانه سوى  
 بين التصفين في جريان القولين والرهن أحد الشريكين فهذا يحتاج الى تأمل  
 وقد تأملته بعد ذلك ، القول الثانى فى النص الاول ما أخذته تعدد المالك فقط  
 وهو هنا يجزى بلا شك وإنما قلته تعريفاً على القول الآخر فى تلك المسألة وهو  
 الصحيح عندى فلذلك يبنى أن يكون فى نصيب المعين ينفك على الصحيح ،  
 وهذه الصورة الثالثة التى فرضناها فى اذنه فى نصفه بخمسين فرهن الجميع بمائة  
 يبنى أن يحمل كلام الماوردى وغيره من المصححين للانسكاك عليها ، والدورة  
 الاولى يبنى حمل كلام الشيخ أبى حامد عليها ، والنص الذى نقله ونقلناه عن  
 الرهن الصغير الاول يشير الى فرضها فى ذلك ألا تراه قال أذن احدهما للآخر  
 أن يرهن العبد ولم يقل أن يرهن نصيبه من العبد ، ومسألة المبدئين اذا استعارها  
 من مالهما أن استعار من كل واحد عبده على الاتفراد فيتجه الانسكاك في  
 ذكره الشافعى وقاس عليه فى تعليق القول الثانى فيما حكيناه من النص ولعله  
 لا يجزى فيه خلاف وإن قالوا له أعزناكهما لقرهنهما بدينك يترجح انه لا ينفك  
 شيء منهما إلا بأداء الجميع وإن كان الصحيح المنقول عن عيون المسائل والحاوى  
 فى ذلك فلا علينا فى مخالفته ، وقد وافقنا الشافعى حيث اقتضى نصه الاول  
 ترجيح عدم الانسكاك فى العبد الواحد والمبدان فى هذه الصورة مثله ، وابن  
 الرفعة ذكر الطريقتين فى مسألة المبدئين وقال ان المسألة غير مخصوصة بما اذا قال  
 أعزناك وأنه ان خصت بهذه الحالة انجبه تخريج الخلاف على انه عارية أو ضمان  
 وكان الراجح منهما الانسكاك لأن الراجح انه ضمان وتخصيص الخلاف بهذه

الحالة ليس يبعده لفظ الشافعي انتهى . وما قاله من ترجيح الانسكاك على ذلك ليس بحجيد وحمله على ذلك غلته ما أسلفه في مسألة الضمان وكل هذا إما أوجبه له عدم وقوفه على مسألة التتمة فهي تبطل هذا كله وهي مسألة عظيمة قاعدة من القواعد الى الآن لم أرها في غير التتمة ولا رأيت ما يخالفها بل توهمات في الازهان من غير نقل . فان قلت : إذنه في رهن العبد محمول على اذنه في رهن نصيبه منه لأن اذنه في نصيبه غير لاغ . قلت ليس كذلك بل اذنه في رهن نصيبه محمول على رهنه وحده واذنه في رهن جميعه معناه الاذن في رهن نصيبه مع الباقي ولا يلزم من الاذن في الاول الاذن في الثاني لاختلاف احكامهما . فان قلت : حينئذ ينبغي لكم أن تقطعوا في الصورة الاولى بعدم الانسكاك كما أومأتم اليه من القطع بمطالبة أحد الضامنين بالجميع وحيث نص الشافعي فيها على قولين لم فساد ما أومأتم اليه من القطع في مسألة الضمان ، وإن كانت هي مسألة الاصحاب التي صححوا فيها الانسكاك لم فساد القول الذي حاولتموه بالكيفية وثبت أن الصحيح أنه لا يطالب كل ضامن الا بقسطه . قلب ليس شيء من ذلك لازما لنا ولا واردا علينا بالجملة أما نص الشافعي على قولين فجاز أن يكون الثاني منهما مأخوذاً أن الصفة قمت بعدة مختلفة الحكم أما تمددها فنظر الى المالكين وإن أحمد الماقد كما يقول به بعض الاصحاب ، وأما اختلاف حكمها فلأن حكم الرهن على دين الغير يخالف حكم الرهن على دين نفسه فالتحق بما لو رهن اثنان عبداً بدين عليهما فلا يتوقف انسكاك نصيب احدهما على الآخر ، ومما لفتنا هذه ليس فيها اختلاف حكم وإنما فيها تعدد محض . فان قلت لعل القول الاول مفرع على قول المارية والثاني مفرع على قول الضمان فيكون على عكس ما أردتم وأقوى في الرد عليكم . قلت يمنع منه المسألة التي نقلها صاحب التتمة والجمع بين كلام الشافعي والاصحاب اولى فاذا اجتمع على مأخذ سلكناه وربنا عليه مقتضاه ، وليكن ذلك بأخي انك اذا رأيت مسألة في كلام الاصحاب وفهمت مأخذها لانجزم بها حتى يحيط علماً بنظائرها وما فيهاها أو يشترك معها في شيء ما وكلامهم في ذلك وهل يتفق أو يختلف فإن اتفق الكل في مأخذ فاسلكتم عرضه على الأدلة الشرعية فان شهدت بصحته فذلك هو الغاية وحينئذ اعتمد تلك المسائل والمآخذ والافارجع وكرر النظر حتى يتبين لك الحق ومن أين جاء الخلط هل من بعض المائل أو من المأخذ المشترك بينهما . وهذا در من الكلام ينبغي أن يتنبه لثقبه لا مثاله في نظره في الفقه . وأما كونها في مسألة الاصحاب التي صححوا فيها الانسكاك

فلا مطمع في ذلك وإنما يحىء الالباس من خلط صور المسائل بعضها ببعض وعند تمييزها وتفصيل صورها وتحريها يظهر تقريرها . وهذا الكلام أعلى وأسمى من أن نقوله لأغلب أبناء الزمان المشغولين عن ساق الجند في الاشتغال بفضلا عن غيرهم وإنما يعطى العلم حقه من الكلام ولأمل حراً يندر وجوده يقع منه بموقع فينتفع به و يتنبه به على أمانه من فتوح مريح العلوم واستدراار انتاج القهوم وتعلم أن أكثر من نراه يتسكلم في العلم أجني عنه وإن اتسم بسمته وتحلى ظاهره بصفته وهم في ذلك كما قال القائل :

وكل يدعون وصال ليلى وليلى لا تقر لهم بذاك

فان قلت قد قال الاصحاب في مسألة السفينة اذا قال ألقى متاعك في البحر واما وركبان السفينة ضامنون كل منا على السكال أو على انى ضامن فعليه ضمان الجميع ولو قال أنا وهم ضامنون كل منا بالحصة لزمه ما يخصه وكذا لو قال أنا وهم ضامنون واقتصر عليه ولو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع على الاصح وقيل القسط . فقول الاصحاب هنا اذا قال أنا وهم ضامنون لزمه بحصته خاصة يقتضى انهما اذا قالوا ضمنا مالك على فلان لا يلزم كلا منهما الا النصف . قلت هذا من الطراز الاول والتحسك من العلوم بظواهرها يحمل على مثل هذا ، ويكفي في الرد على من تمسك بهذا قول الفقهاء ان هذا ليس على حقيقة الضمان وإنما هو التماس اتلاف بموضع له فيه غرض صحيح كقوله اعتق عبدك على كذا ، وردوا بذلك على ابن ثور حيث قال يصح هذا الضمان لأنه ضمان مالم يحبب واذا لم يكن حقيقته حقيقة الضمان فلا يلزم ثبوت حكمه لما هو ضمان حقيقة . فان قلت : هب انه ليس بضمان لكنه التزام والالتزام يصح نسبتة اليهما والى كل منهما كما قدمته افت في اللقاء والرؤية ونحوها بخلاف الاكل ونحوه ، والمتاع الذى يريد القاهه يصدق على كل جزء من أجزائه اسم المتاع صدق العام على جزئياته كما قررت ان فى لفظة «ما» فلا فرق بين أن يقولوا التزمنا أو ضمنا مالك أو متاعك الذى فى السفينة أو أنا وهم ضامنون له ، وحيث قال الاصحاب فى هذا انه لا يلزمه الا القسط يلزمك أن تقول به فى مسائلنا والا فبين لى فرقا معنوياً بين الالتزامين ودع افتراقهما فى حقيقة الضمان المستدعى ضم ذمة الى ذمة فان ذلك مما لا يتعلق ببحثنا هنا . قلت : لاشك أن الالتزام قدر مشترك حاصل فى ضمان السفينة وضمان دين الغير والتزام الجمل فى الجملة وبذل الخلع وتعم المبيع وعرض القرض وسائر ما ثبتت فى الذمة من عقود المعاوضات فان كان منها معاوضة



محضة كالبيع والسلم والاجارة وغيرها فلا شك أن العوض يتقسط اذا تعدد المشتري والسلم والمستأجر ونحوه . وليس التقسيط راجعاً الى مقتضى اللفظ فقط بل بقرينة العوض فانه في مقابلة الملك فيتقسط بحسبه كل من ملك شيئاً ثمه بقدره ، وما كان منها معاوضة غير محضة كالجمالة والخلع ونحوهما يلحق بالمعاوضات المحضة في ذلك لانه عقد من العقود ويحصل له ما يبدل العوض في مقابلته فان العمل الحاصل له في رد عبده بالجمالة مثل العمل الحاصل له بالاجارة ، والبضع الحاصل للمختلصة نفسها كالعوض الحاصل لها بالشراء ونحوها فلذلك يتقسط عليه ، ولذلك قال الاصحاب إنه اذا خالغ نسوة بموض واحد قصد في الاصح ويجب لسكن واحدة مهر مثلها وقبل يوزع المسمى على مهر أمثالن ، وفيه قول آخر أنه يصح الخلع و يوزع المسمى ولو قلنا طلقنا بألف فطلق احدهما وقع عليها كما لو قال رد عبدنا بكذا فرد أحدهما ، والواجب على الذى طلقها مهر المثل على الاصح وقيل حصتها من المسمى اذا وزع على مهر مثله وقيل نصف المسمى توزعاً على الرؤوس ، ويجرى الخلاف كما قال الرافعى في الواجب على كل منهما اذا طلقهما جميعاً ؛ ومن هذا القسم نوع يسمى فداء كخلع الاجنبى فانه يقتدى به المرأة وشراء من أقر بمجزئية عبد في يد غيره وما اشبه ذلك فهو أيضاً جار على حكم المعاوضات بدليل أنه يجوز بالعين والدين فاذا اقتدى اثنان بمبد لها حر ممن هو في يده ويسترقه أو امرأة من زوجها صح وملك الزوج عليها العبد من كل واحد نصفه في مقابلة ما خرج عن ملكه من البضع فهي مقابلة صحيحة وتقسيط صحيح لا يمكن غيره ، واذا اقتدى بدين في ذمتها كان مقسطاً عليهما كذلك وهكذا فداء الاسارى من ابدى الكفار كما نطق به القرآن وجاءت به السنة وضمان الدفينة من هذا القبيل يشبهه من وجه باختلاف الاجنبى ومن وجه باقتداء الاسير ومن وجه باقتداء من يعلم حرمة والذى هو في يده يجهل ، وانما غايرنا بين هذه الالوجه الثلاثة لأن ملك الزوج على بضع زوجته ثابت والمختلغ يبتنى ازالته ازالة صحيحة فهي معاوضة لاشك فيها وفيها ازالة ملك من الجانبين جانب الزوج بازالة قيد العصمة وجانب ملكه عن المثل المبدل ، واقتداء الاسير من الكافر ليس فيه ازالة ملك أما من جهة الكافر فظاهر لأنه لا ملك له ولا يد على المسلم ، واما من جهة الفادى فالذى يظهر أنه لا يزول ملكه عما يذله من الفداء والكافر لا يملكه وإنما يعطيه له للضرورة لاقتداء المسلم واقتداء الحر ممن يسترقه فظاهر الامر كالخلع وفي الباطن كالاسير إن علم صاحب اليد أنه ظالم فهو

منه حرفاً بحرف ، وإن جهل كان معذوراً في الظاهر لا أثم عليه بالنسبة إلى المشتري على ما يعلمه ، وضمان السفينة إذا اشرفت على الفرق ولا يتقدم إلا اللقاء المتاع يجب التاؤه ولكن بوض إذا كانت منفعة تمولد غير صاحب المتاع ، وقد قال الإمام أن الملقى لا يخرج عن ملك مالكة حتى لو انطه البحر على الساحل وظفرا به فهو لمالكه ويسترد الضامن المبذول وهل للمالك أن يملك ما أخذه ويرد بده ؟ فيه خلاف كالحلاف في العين المقرضة إذا كانت باقية هل للمقرض اصحابها ورد بدلها إذا عرفت فالتناع إنما يجب على صاحبه إزالة يده عنه باللقاء لا خروج ملكه عنه والمال المبذول له في مقابلة اليد ويجوز أن يبذل له في مقابلة ذلك عين أو دين فهو يشبه الخلع من جهة أن فيه إزالة يد محقة ويقارقه في بقاء ملكه عليه كما أفاده الإمام وفي وجوب اللقاء فإن الزوج لا يجب عليه الإزالة الشقاق فقط دون إبانة المرأة ويشبه مما أخذه بالعين المقرضة يقتضي أن يجري الخلاف في أنه هل يملكه بالمقبض أو بالتصرف وهذا فيما إذا كان المبذول عينا ظاهراً وأما إذا كان ديناً فقد يستبعد ولا استبعاد فيه أيضاً فقد قال صاحب المذهب وأتباعه إنه لو قال أقرضتك ألفاً وقبل وتفرقا ثم دفع إليه ألفاً جاز إن لم يطل الفصل وإن طال لم يجز حتى يمد لفظ القرض ، وهذا يقتضي جواز إيراد القرض على ما في الذمة ، فقد يكون ما تضمنه الضامن للملقى في ذمته من هذا التبيل وإن كان لازماً فقد يكون المتاع للملقى وهو المشبه بالعين المقرضة ويجعل صاحب المتاع كأنه أقرضه منهم ، وهذا هو أولى التقديرين ، وإذا أخذ بدل من الضامن حكمه حكم بده ولذلك يسترد إذا قلنا يسترد العين المقرضة فلا يبعد جريان الخلاف في وقت ملكه كذلك . وبما ذكرناه بأن وانضح أن هذا الضامن أعنى ضمان السفينة كسائر العقود : الخلع والجمالة وغيرهما عند الإطلاق فيقتضي التيسيط فلا جرم قالوا إذا قال «أنا وجميعنا منون» حمل على التيسيط ولا يلزمه إلا التيسيط ، وأما الضامن الحقيقي الذي نحن نتكلم فيه فليس في مقابلته شيء ولا معاوضة ولا اقتداء وإنما هو التزام مجرد فلا يوجب التيسيط في موضع من المواضع فلا جرم قلنا يلزم كلا منهما الجميع . فان قلت : لو صح ما قلته في ضمان السفينة لسكان إذا صرح بأن كل واحد منهما ضامن على الكمال أنه لا يصح كما لا يصح أن يشتري اثنان عينا على أن كلا منهما يلزمه جميع ثمنها فان ذلك خلاف مقتضى العقد فكان يجب أن يفسد الضمان أو يصح ويفسد الشرط ولا يلزمه إلا القسط وقد قال يلزمه الكل في هذه الصورة فتعاقب

مسألة المقود . قلت : هذا وقت التثبت في النقل . هنا مماثلتان : (أحدهما) إذا قال رجلان لصاحب المتاع ألقى متاعك في البحر وعلينا ضمانه وأنتم لم تأكلوها وقياسه أن لا يلزم كلا منهما إلا القسط - أيهما لو شرط أن يكون على كل منهما كمال الضمان لم يصبح الشرط كسائر المقود بخلاف الضمان الحقيقي فإنه على حسب ما شرطناه لأنه التزام مجرد قابل لهذا ولهذا . (الثانية) وهي التي نقلتموها إذا قال أنا وعم ضامنون كل منا على الكمال فهنا يلزمه كمال الضمان بقوله ولا يصبح قوله بالنسبة إلى غيره فإن أفراد الضمان صحيح وقد صدر منه وضمانه عن غيره لا يصح . فإن قلت : قد قال الرافعي إن قوله عم ضامنون أما للجميع أو للحصة إن قصد به الاختيار عن ضمان سبق منه واعترفوا به توجهت الطلبة عليهم وهذا يدل على أنهم إذا شرطوا الكمال صح . قلت : الذي أقوله ولا أتورد فيه ويجب حمل كلام الرافعي على بعضه أنهما إذا قالوا ألقى وضمانه وجب على كل منهما النصف استقلالاً والنصف بطريق الضمان الحقيقي عن صاحبه إذا صححنا ضمان ما لم يجب ، ومثله في الثمن إذا شرط فرومه لهما يجب على كل منهما نصفه استقلالاً ونصفه ضمناً ، وإن قال أحدهما ألقى متاعك وعلى ضمانه وقاله آخر على الفور قبل الالتقاء فإن قصد الملقى جواباً ما كان عليهما نصيب وإن قصد جواب الأول لزمه ولم يلزم الثاني ، وإن قصد جواب الثاني لزمه ولم يلزم الأول ، وبأى في العودتين الأوليتين ضمان ما لم يجب أيضاً . هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة . فإن قلت : هل أنت جازم بنفي الخلاف في هذه المسألة أو يجوز أعني مسألة إذا قالوا ضمنا مالك من الدين على فلان . قلت : أجوزه على ضعف لما تقدم البينة ولكن الصواب هذا . فإن قلت هل يجوز الخلاف فيها إذا قالوا وهنا عبدنا بالدين الذي لك على فلان وهو ألف أو تقطع به كما تقطع به صاحب التهمة ؟ قلت بل أقطع به كما قطع ، والفرق بينه وبين الضمان على الوجه الضعيف أن الرهن موضوعه في الشرع على ذلك فعند إطلاقها ينزل على الموضوع الشرعي وأنهما جملا له حكم الرهن الواحد لاتحاد العين وفي الضمان القيمة متعددة وليس هناك ما يقتضي الاتحاد فنظرنا إلى تعدد الضامن . فإن قلت لو قال وضمنا المبلغ المذكور هل يكون كضمان الآلف لأن الآلف واللام هنا العهد للعموم والمعهود عدد وإذا كان كذلك يجرى فيه الخلاف ويكون الصحيح أن كلا منهما ضمان للجميع . فإن قلت إذا حكمنا حكم بالتقسيم تغفر تقضه لأن قضاء القاضى إنما ينقض إذا خالف الإجماع أو النص أو القياس الجلى . قلت الحاكم إيمان

يكون مجتهداً وإما أن يكون مقلداً فإن كان مجتهداً وحكم بما أداه إليه اجتهاده لا ينتقض إلا إذا خالف واحداً من الثلاثة المذكورة ، وزاد بعضهم رابعاً وهو القواعد الكلية ، وإن كان مقلداً وجوزنا قضاءه وحكم بمذهب إمامه مع علمه به فكذلك وإث حكم بما توهمه من غير أن يحيط علماً فهذا قضاؤه باطل منقوض سواء صادف الحق أم لا لقوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار » فكل من أقدم على حكم ولم يثبت عنده باجتهاده أو ينقل صحيح عن إمامه يعلمه قبل قضائه بل أقدم عليه بما سبق في وهمه وخطر بباله فقضاؤه باطل ولو تبين أنه مذهب إمامه مجزوماً به ومجتمعاً عليه لأنه أقدم عليه حيث لا يحل له الإقدام عليه فلم يصادف محلاً ، ولا فرق في هذا بين المقلد والمجتهد وأما إذا استند إلى وجه أو قول ليس هو الصحيح من مذهب إمامه أعني الذي صححه جمهور أصحابه واشتهر الأخذ به في مذهبه فإن كان مجتهداً في المذهب له أهلية الترجيع جاز ونفذ قضاؤه وإن لم يكن كذلك لم يكن له أن يحكم وكان حكمه به من غير اعتقاده له حكماً بما لا يعلم فيدخل النار بمقتضى الحديث ، وإن فرض أنه اعتقد صحة ذلك الوجه تقليداً لصاحبه وأن المشهور خلافه فإن كان لا اعتقاده ذلك مستند صحيح أما من دليل بحسب حاله أو أمر ديني يقع في نفسه فهذا عندي فيه نظر يحتمل أن يقال بصحته لاعتقاده ويحتمل أن يقال بطلانه للمدركين ( أحدهما ) أن ذلك الوجه لا يتقدمه قائله إلا إذا كان مجتهداً وأما يرجع إليه لكون قائله يرى أنه مذهب إمامه فاذا قال الجمهور خلافه كان قولهم مقدماً عليه . ( والثاني ) أنه إنما فوض إليه القضاء وهو مقلد لإمامه إلا ليحكم بمذهبه فليس له أن يحكم بمذهب أحد من أصحابه يخالف قوله كما لا يحكم بمذهب عالم آخر . فإن قلت فهل يلزم القاضي غرم المال الذي استعاده من القابض ؟ قلت حيث نقضنا حكمه في ذلك فزعم الضمان يعني أنه يطالب به فإن كان باقياً في يد من أخذه أئزمه برده وإن كان نالماً أئزمه برده ، فإن أعسر المحكوم أو غاب طوالب القاضي ليغرم من بيت المال في قول ومن غاص ماله في قول وهو الأصح ثم يرجع على المحكوم له إذا أيسر ، والقياس أن لا تتوقف مطالبة القاضي على غيبة المحكوم له ولا على إعساره بل يتخير صاحب الحق في مطالبة من شاء منهما ثم القاضي إذا غرم يرجع على المحكوم له . هذا ما تيسر ذكره في ذلك والله تعالى أعلم . انتهى . قال الشيخ الامام رضي الله عنه كتبته في رابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وثلاثين وسبعمائة .

## ﴿ باب الشركة ﴾

﴿ مسألة ﴾ شريكان بينهما سواق تزود صيفياً وشتوياً وبها انشاءات إثنين  
الشريكين لشريكه أن يصرف من ماله ما يحتاج إليه السواقى وصرف الشريك  
المأذون له من ماله ما أذن له فيه شريكه على الوجه الشرعى ، ثم أن الشريك الأذن  
وضع يده بعد ذلك على السواقى وأخلفها بها من المتحصل بغير إذن شريكه وأخذ  
ما بها من الأبقار واستعملها فيها يختص به فأنلف بعض البقر وبارت الأرض  
وفسد ما بها من الزواجة والانشاءات بسبب ذلك فإذا يلزمه ؟ .

﴿ أجاب ﴾ يلزمه ضمان حصّة المأذون له من جميع ذلك فى التالف ببذله  
والناقص بأرضه وفى البايء والمستعمل بأجرته ، ويلزمه أيضاً حصته مما صرفه  
المأذون بأذنه من غن وأجرة لأنه وكيله والله اعلم انتهى .

## ﴿ باب الوكالة ﴾

﴿ مسألة من دميّاط فى صفر سنة سبع وثلاثين وسبعمائة ﴾

رجل وكل وكيلاً أن يقبض له مبلغ جريده وأن يعطى من جملتها ثمانية آلاف  
درهم للشخص يسمى غازى قراضاً ثم مات الوكيل بعد قبض مبلغ الجريده فأعترف  
الموكل أنه أذن له أن يعطى الثمانية للمذكور وذكر أنه لم يعطه سوى خمسة  
آلاف فهل تسمع دعوى الموكل ببقية الثمانية أولاً لأنه قد يكون أعطاهم وأشهد  
وتعذر معرفة ذلك .

﴿ أجاب ﴾ القول قول الموكل مع يمينه أن الوكيل ما أعطى ولا نظر إلى احتمال  
إشهاد لم يثبت سواء أقلنا الإشهاد واجب فى ذلك أم لا كما هما وجهان فيها إذا  
وكله أن يودع صحح البغوى الوجوب والغزالي المنع . وأما طلب الموكل أخذها  
من التركة فشرطه أحد أمرين إما أن يدعى شيئاً مضمناً مثل كونه كان يخطبها  
بغيرها أو مرض وهى عنده ولم يوص بها أو نحو ذلك فينتقل الوكيل عن حكم  
الأمانة إلى الضمان وتوفى من تركته بعد ذلك كله ، وإما أن توجد الثلاثة الآلاف  
أو أقل منها فى تركته مفروذاً غير مختلط بغيره ويحلف الموكل أنه ماله بيمينه فله  
أخذه بعد ثبوت المقدمات المتقدمة وفيما سوى هاتين الحالتين لا نسمع دعواه  
لأن الوكيل أمين وقد تكون تلفت بغير تعريض والله اعلم انتهى .

## ﴿ كتاب الاقرار ﴾

﴿ مسألة ﴾ رجل أقر لبعض ورثته بدين ومات والوارث المذکور محجور عليه فادعى الموصى له بالدين فطلب بقية الورثة بمبته وهو بالغ أغنى المقر له فهل يلزمه عین ، وهل لها كم أن يحكم من غیر عینته ؛ وإذا نكل هل يكون المبلغ له ؟

﴿ أجاب ﴾ يلزم المقر له عین ، وليس للعالم أن يقضى له من غیر عینته ، وإن نكل وقف الحكم إلى أن ینفك الحجر عنه فإذا ینفك حلف بقية الورثة العین المردودة ويرى موردتهم واقتسموا الموقوف لدينه ميراثهم والمقر له الوارث ولا یختلفون ومدة الحجر لأن العین المردودة كالاقرار و اقرار المحجور عليه بالمال لا یقبل <sup>(١)</sup> .

﴿ مسألة ﴾ قال الشیخ الامام رحمه الله : امرأة أقرت أنها وقفت داراً ذكرت أنها یدها وملکها وتصرفها على ولدها ثم على أولاده وإن سفوا وشرطت النظر لنفسها ثم لولدها المذکور وأشهد حاکم شافعی على نفسه بالحكم بموجب الاقرار المذکور وبشوت ذلك عنده وبالحكم به وبعمده شافعی آخر ، وثبت أن الدار المذکورة انشاء المقررة المذکورة وأنه لم تزل فی یدها الى حین وفاتها من حین أنشأتها فأراد حاکم مالکی ابطال هذا الوقف بمقتضى شرطها النظر لنفسها واستمرار یدها عليها ومقتضى كون الحاکم بصحته وإن حکمه بالموجب لا یمنع النقض ؛ وأفتاه بعض الشافعية بذلك تعلقاً بما ذكره الرافعی عن ابی سعد الهروی فی قول الحاکم صح . وورد هذا الكتاب على فقيلته قبول منه وألتمت العمل بموجبه وأنه ليس بحکم وتصویب الرافعی ذلك ، وقال بعض الحنفية انه لو لم یکن إلا الحكم بموجب الاقرار ليس بشیء ، ولكن هنا زيادة أخرى وهی الحكم به بمنع من النقض تعلقاً بأن معنى ذلك الحكم بصحة الوقف وأن هذا الضمیر يعود على الوقف ووافق بعض المالكية هذا القول أيضا وقاربه . والصواب عندی أنه لا یجوز تقضيه سواء اقتصر على الحكم بالموجب أم لا والكلام فی فصلین أحدهما فی بیان لفظ الحاکم والضمیر فی قوله الحكم به ليس حائداً على الوقف ولا یحتمله وإنما یحتمل أموراً أظهرها الاقرار وثانيها موجب الاقرار وثالثها الثبوت وإنما رجحنا الأول لأن اسم الاشارة فی قوله بثبوت ذلك للاقرار لانه هو الثابت عنده لا للموجب ولا الوقف ، وإذا صح أن اسم الاشارة للاقرار فالضمیر فی الحكم به يعود عليه فيكون هذا الحاکم قد حکم

بأمرين الاقرار وموجه ، وعلى الثاني يكون تأكيداً ويكون المحكوم به الموجب فقط ، وعلى الثالث يكون المحكوم به موجب الاقرار وثبوت الاقرار ونسبة الحكم الى الثبوت لاستبعاد لاث اصحابنا اختلفوا في أن سماع البينة وإنهاء الحال الى القاضى الآخر نقل لشهادة الشهود حتى يشترط فيها المسافة التي تشترط في شهادة الفرع على الاصل أو حكم بقيام البينة فلا يشترط ، والثاني أظهر عند الامام والغزالي ، والاول أظهر عند الاكثرين فأخذنا من كلام الجميع أن لفظة الحاكم قد لا يراد بها الازام بالمدعى به وتستعمل في تثبيت الدعوى ، ومحل الاختلاف بين الاكثرين والامام والغزالي أن كتاب سماع البينة من قاض الى قاض هل هو محمول على الاول أو على الثاني فعلم بذلك صحة الاحتمالات الثلاثة ولكن الاظهر الاول كما قدمناه فالخاصل أن هذا الحكم حكم بموجب الاقرار بلا اشكال وعلى أظهر الاحتمالات حكم مع ذلك بالاقرار أيضاً ، وعلى الاحتمال الثاني لم يحكم إلا بالموجب ، وعلى الثالث حكم بالموجب وثبوت الاقرار .

(الفصل الثاني) في حكم ذلك وهل يجوز نقضه أولاً وهل هو حكم بالصحة أولاً ؟ والصواب أنه لا يجوز نقضه لان القاعدة المقررة أن حكم الحاكم في المجتهدات (١) لا ينقض إلا اذا خالف النص أو الاجماع أو القياس الجلى أو القواعد الكلية ولم يوجد هنا شيء منها . فان قلت ما الدليل على أن حكم الحاكم في المجتهدات لا ينقض قلت نقل العلماء في ذلك إجماع الصحابة ممن نقل ذلك أبو نصر بن الصباغ وقالوا إن أبا بكر رضى الله عنه حكم في مسائل خالفه عمر رضى الله عنه فيها ولم ينقض حكمه وحكم عمر في المشركة بعدم المشاركة ثم بالمشاركة وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما قضينا وقضى في الحد قضايا مختلفة وكذلك على رضى الله عنه ولانه ليس إلا اجتihad والثاني بأقوى من الاول ولانه يؤدي الى أن لا يستقر حكم وفي ذلك مشقة شديدة فانه اذا نقض هذا الحكم ينقض ذلك «النقض وهم جرا . وأما ما حكى عن شريح أنه حكم في ابني عم أحدهما أخ لام بأن المال للاخ وأنهم ارتفعوا الى على رضى الله عنه فنقض ذلك فيحتمل أن شريحاً حكم بالحكم ولم يحكم ويحتمل أن علياً رضى الله عنه رأى أن ذلك مخالف للكتاب لقوله تعالى ( وأولو الارحام - الآية ) وأما ما حكى عن الاصم أنه ينقض قضاء القاضى فيه فلا اعتداد به لاجماع الصحابة والأئمة المعترين على خلافه ؛ وقد حكى الاجماع في ذلك جماعة من اصحابنا وغيرهم من سائر المذاهب حتى

(١) «في المجتهدات» ساقطة من المصرية ، والتصويب من الشامية والسباق .

حتى عن أبى حنيفة ومالك أنه لا ينقض الا اذا خالف الاجماع وإن كانا لم يفتيا بذلك فتنقض مالك الحكم بشعبة الجوار وابو حنيفة الحكم محل متروك التسمية وبالفرعة بين العبد والمقصود اتفاق الائمة المعتبرين على أن الحكم متى لم يخالف مقطوعاً لا ينقض والحكم هنا من هذا القبيل . فان قلت إنما يمنع على المالكي أن يحكم ببطلان الوقف اذا كان الشافعي قد حكم بصحته والشافعي هنا لم يحكم بصحته . قلت : كل شيء حكم فيه حاكم حكماً صحيحاً لا ينقض حكمه فيه ، وأما حصر ذلك في الحكم بالصحة فلا وليس هذا اللفظ في شيء من كتب العلم فليس من شرط امتناع النقص أن يأتي الحاكم بلفظ الحكم بالصحة ثم أما تقول الحكم بصحة الوقف مطلقاً يقتضي ثبوت ثبوته في نفسه على كل احد وذلك يستدعي ثبوت ملك الواقف واستتباع شروط الصحة فلا يجوز للحاكم أن يحكم بالصحة مطلقاً إلا بعد وجودها ولذلك يحتز القضاء منها ، وأما الحكم بالصحة بالنسبة الى شخص معين فليس من شرطه ذلك لأن ذلك حكم عليه فقط دون غيره واقاره كان في المؤاخذة به والمؤاخذة تستدعي الصحة في حقه إذ لو كان باطلاً لما واخذناه به فالحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر والحكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالاستئزام فالصادر هنا من الحاكم بالمطابقة الحكم بموجب الاقرار والاستئزام الحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر فهي ثلاثة احكام فاذا حكم المالكي ببطلان الوقف فالصادر منه بالمطابقة الحكم ببطلان الوقف مطلقاً في حق كل واحد وبالتضمن الحكم ببطلانه في حق المقر وبالتئزام الحكم ببطلان الاقرار به وهو في الثاني والثالث رافع للحكمين الثاني والثالث من الاحكام الاول لانها متواردان عليهما ، وإن كان الذي حكم به الثاني بالمطابقة غير الذي حكم به الاول بالمطابقة وامتناع النقص في المحكوم به لم يفسلوا فيه بين المطابقة والاستئزام بل صرحوا بأن حكم الحاكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالاستئزام ونحن نعلم ذلك أيضاً ولو جادل مجادل في الاستئزام لم يمكنه المجادلة في التضمن ، والتضمن في الحكم الثاني يناقض المطابقة في الحكم الاول لأن الاول حكم في الملزوم في حق المقر بالمطابقة ، والثاني حكمه بالتضمن بدم الملزوم في حقه فكان كمن حكم بقتل امرأة بالردة لحكم الثاني بامتناع قتل جميع النساء الا في تلك المرأة منهن ، ولا نشك انه لا يدفع حكم الاول اذا كان الأول وقع صحيحاً . وعن تضمن كلامه أن حكم الحاكم قد يكون بالاستئزام القاضي حسين .



من اصحابنا لما ذكر أن بيع الحاكم مال الفليس يتوقف على ثبوت ملكه بالبينة كما قاله الماوردي وغيره . وعلة القاضى حين بأنه حكم له بالملك . والقراران من المالكية قال حكم الحاكم قد يكون بالاتزام لحكمه بصحة بيع السيد الذى اعنته من أحاط الدين بماله فانه حكم بإبطال العتق بالاتزام وكذلك الفعل ببيع الحاكم العبد المذكور بخلاف تزويجه ببيتة تحت حجره أو بيعه ماله فالفعل قد يعرى عن الحكم وقد يستلزمه انتهى . ولا شك فى استلزام الحكم الحكم وأما استلزام الفعل الحكم ففيه نظر ستعرض له فى آخر هذا التصنيف ولا ضرورة بنا هنا الى اثباته أو نفيه لأن مسألتنا فى استلزام الحكم الحكم لافى استلزام الفعل الحكم . هذا قولنا فى الحكم بموجب الاقرار أما الحكم بالاقرار فيحتمل أن يكون كذلك لانه لا معنى للحكم بالاقرار الا الحكم بموجبه ، وكذلك كل التصرفات التى تثبت عند القاضى من بيع أو وقف أو غيرهما إذا قال حكمت بها معناه حكمت بموجبها فإن المحكوم به إما هو الحكم الشرعى وهو حكم فذلك التصرف والتصرف فعل واقع من الشخص وهو الذى يثبت عند القاضى ويكون ثبوته سببا بحكم القاضى بذلك الحكم فالثابت التصرف والمحكوم به نتيجة وهما غيران فاذا اطلق الحاكم المبادرة فى اضافة الحكم الى النائب أو كنهها على أن المراد الحكم بأمره ومقتضاه تصحيحا للكلام فاذا صرح بالحكم بالموجب كان أصح واين ، ويحتمل أن يقال إن الحكم بالاقرار على نفس الثبوت كما تقدم فى كتاب السماع من قاض الى قاض آخر وذلك فيما اذا لم يجمع بين لفظي الحكم والثبوت أما هنا فقد جمع بينهما فتمين جملة على الحكم بالموجب ، فإن قال قائل يمكن جملة على الحكم بصحة الاقرار ولم ينزعه لأن الحكم بصحة الاقرار والحكم بموجبه متقاربان لأن الصحة كونه بحيث يترتب عليه موجب ، وإما يظهر الاختلاف بين الصحة والموجب فيما يكون الحكم فيه بالصحة مطلقا على كل واحد كما قدمناه أما الاقرار فالحكم بصحته إما هو على المقر والحكم بموجبه كذلك فظهر أن الحكم بموجبه أدل على المقصود بالحكم من الاقرار ، وليس لك أن تقول ان الحكم بالبيع معناه الحكم بصحة البيع لأن صحة الشئ غير مفليس فى اللفظ ما يبدل عليها وكذلك ليس فيه ما يبدل على الموجب ولكن حيث تثبت الصحة يثبت الموجب ولا ينمكس فقد رتبنا الموجب لانه المحقق ولم تقدر الصحة ادلا دليلا عليها . فإن قلت فما جوابكم عن كلام الرافعى فى الحكم بالموجب ؟ قلت من أوجه (أحدها) أن الرافعى نقل ذلك عن ابى سعيد

والذي في كتاب أبي سعيد مضمونه لا يمجبه ، ( الثاني ) وهو العدة أن الضمير في قوله مجوجه كما هي عبارة الرافعي أو مضمونه على عبارة الأصل . تعود على الكتاب وذلك واضح لاختفاء فيه ومضمون الكتاب وموجه صدور ما تضمنه من أقرار كما في مسائلنا أو تصرف أو غير ذلك وقبوله وإلزام العمل . به هو أنه ليس بزور وإرادة هذا المعنى محتملة وهو تثبيت الحق والزام قبولها وعدم ردها ثم يتوقف الحكم بها على أمور آخر منها عدم معارضة بينة أخرى كما صرح به أبو سعد الهروي في بقية كلامه وغير ذلك ، وكذلك قال الرافعي أن الصواب أنه ليس بحكم ونحن نوافقه في تلك المسألة على ذلك إما مسائلنا هذه فالحكم بموجب الإقرار الذي هو مضمون الكتاب ، ولم يتكلم الرافعي ولا أبو سعد الهروي فيه بشيء في هذا المحل فزال التعلق بكلامهما . ( الثالث ) أنه ليس في الكلام المذكور لاق عبارة الرافعي ولا الهروي لفظة الحكم بل الإلزام والإلزام وإن عده ابن الصباغ ثم الرافعي من ألقاظ الحكم لكن ذلك في الإلزام بالمعنى به وأما الإلزام بالعمل بالموجب فلم يقع في كلامهم إلا هنا وكلامنا في الحكم بالموجب والمرادف له الإلزام بالموجب والواقع في كلام الرافعي الإلزام بالعمل بالموجب وقد يتوقف في مرادفته للاولين ، وكيف يجوز أن يصرح الحاكم بلفظ الحكم ويقول أنه ما حكم ولو صح ذلك وأنه ليس بحكم كان احتمال لفظ الحكم فيه غير جائز فاستعماله حينئذ إما تلبيس وإما جهل وكلامنا قدح في الحاكم . ( الرابع ) أنه ليس في كلام الهروي ولا الرافعي لفظة الثبوت فلذلك احتمال إتمام العمل عليها وفي مسائلنا جمع بين لفظي الثبوت والحكم ولا يمكن حمل الحكم على الثبوت حذراً من التأكيد ، وقوله قبلته قبول مثله ليس صريحاً في الثبوت . ( الخامس ) أن أبا سعد الهروي الذي قال هذه المسألة قال إنما رجعت عن القول لاني رأيت الحكماء مقلدين يشتون على عادة القضاة السابقة من غير أدكان تبصر الحقائق لم يرجع عن القول الاول ونحن إنما نتكلم في فاض له تبصر بالحقائق عالم صالح للقضاء ، وقد جرى العرف في بلادنا باستعمال هذه اللفظة اعني الحكم بالموجب ويرونها حكماً ويكتفون بها فن قال انها ليست بحكم كان مخالفاً للمفهوم منها ، وشيوعها يدل على أن الحاكم أراد بها الحكم كما هو المفهوم منها في العرف . ( السادس ) أن هذه المسألة التي عرفت حكم فيها حاكم جيد ونفذه حاكم آخر جيد في سنته وكانا هما وشهود الأصل في بلدة واحدة فإن كانت هذه اللفظة لا تنفذ شيئاً لا يجوز استعمالها كان ذلك قدحاً فيها وإن حملت

على مجرد الثبوت لم يكن يجوز للثاني أن يسمع البينة على الحاكم الاول وهو معه في البلد على ما هو المشهور من مذهبه فلو لم ير الثاني أن ذلك حكم لازم لما سمع البينة فسماع البينة وحكمه بها تصحيح للحكم وقطع للزاع فيه . ( السابع ) لو سلمنا أن ذلك يحمل على مجرد الثبوت وصحة سماع البينة بذلك في البلد بتنفيذ من ينبغي أن يكون حكماً لأن التنفيذ من الفاظ الحكم . ( الثامن ) أن لنا وجهين مشهورين في أن الثبوت حكم أو ليس بحكم حكاهما الماوردي والقاضي أبو الطيب وابن الصباغ وأبو اسحق من العراقيين والقاضي حسين وأبو علي والامام من المروضة والرافعي وغيرهم أصحهما أنه ليس بحكم وبنوا عليه إرجوع الحاكم كترغيم الشاهد اذا رجع فاذا حمل الحكم بالموجب على الثبوت كان في كونه حكماً هذا ان الوجهان فسيكفي بصوب الرافعي أنه ليس بحكم والتصويب يشعر بالقطع ، وفي أول كلام الرافعي ما يشعر بقرب المأثورين وان القول ان ذلك ليس بحكم على القول بأن الثبوت ليس بحكم . واعلم أن الصواب أن الثبوت ليس بحكم وأما اذا قلنا إنه حكم فمعناه حكم عائيت ، وقد قدمنا أن الثابت لا يتعلق بالحكم به فلمعني أنه حكم بمقتضاه فاذا صرح بالحكم بالموجب أو قال ثبت وحكم بموجبه يجري فيه خلافه ثم اذا تبين لنا وقلنا إن ذلك ثبوت فيجري فيه الخلاف في أنه حكم أم لا فاذا قلنا نعم كما ذكرنا آخر كان تنفيذه في محل اجتهد فلا يجوز نقضه ويصير تنفيذه الثاني لازماً ، هذا عندنا فأما عند المالكية فالثبوت حكم على المشهور عندهم . كما قاله القرافي وقال إن القول بأنه ليس بحكم قولنا ذل بل مجرد التقرير اذا رقت قصة الى حاكم ولم يتكلم فيها بشيء بل سكنت عنها حكم عند ابن القاسم لا يجوز نقضه واختاره ابن محرز ، وقال ابن الماجشون ليس بحكم ، وأما الحنفية فاشتبهت عندهم أن الثبوت حكم وهذا كله في الحاكم الاول أما الحاكم الثاني اذا قال انه ثبت عنده ماصدر من الاول واقر مقتضاه كان ذلك حكماً منه يلزم ما ثبت عند الاول فهو حكم لا يتجه فيه الخلاف . ( التاسع ) ان الرافعي قال عند الكلام في كتابة المجل ويكتب في المحضر انه ثبت عنده باقرار وشهادة فلان وفلان وثبتت عدلتهما او يمينه بعد النكول وانه حكم بذلك لفلان على فلان بسؤال المحكوم له ويجوز أن يقول ثبت ما في هذا الكتاب وانه حكم بذلك . هذا كلام الرافعي وهو يقتضي ان الحكم بما في الكتاب حكم صحيح ، وقد قدمنا أن الحكم بموجب ذلك اصرح من الحكم به وانما زاد في لفظه الثبوت لخلاف مسألة ابن سعد فلمعني انه متى اجتمع الثبوت والحكم بالموجب كان حكماً صحيحاً والا تناقض الكلام -

فإن قلت : قال أبو سعد الهروي إن الحكم بصحة الاقرار لا يتضمن الحكم بصحة المقر به على المذهب الظاهر وذلك يناق ما قدمت من أن الحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر . قلت إنما قيدت بقولي في حق المقر احترازاً من ذلك ، وقول أبي سعد محمول على صحة المقر به في حق <sup>(١)</sup> المقر غير تضمنها والام لم يحكم به ، وقد صرح الاصحاب صاحب المذهب وغيره بأن الحق تارة يثبت باقرار المقر وتارة يثبت باليمين المردودة وتارة بالبينة وفي هذه العبارة ما يصح وصف الحق بالشبوت اذا اقر به ولا نقول إن الثابت عندالحاكم هو الاقرار فقط بل الاقرار وما اوجبه ، نعم لانطلق ان المقر به ثابت وهو كونها لرب لم تثبت حتى تمتنع منازعة غيره له فذلك امتنع اطلاق القول بشبوت المقر به وعلى هذا يحمل كلام الهروي وكذا الاقرار بالوقف ونحوه من هذا القبيل وان كان المقر به مما لا يتعدى الى غير المقر لم يمتنع إطلاق القول بشبوته اذا ثبت الاقرار وكل ما ثبت صرح الحكم به وبصحته في حق المقر اذا حكم بالاقرار وبصحته ، وإنما قيدنا الصفة في حق المقر لأننا نحكم بالصحة مطلقاً حتى يتعدى حكمها الى الغير ، ولا يستبعد ثبوت الصفة والحكم بها في حق بعض الناس دون بعض لأن الاحكام هكذا ألا ترى لو اشترى اثنان عبداً كان أحدهما إقر بحريته حكمنا بالحرية على أحدهما دون الآخر . فإن قلت مامعنى الموجب وما الفرق بينه وبين الصفة ؟ قلت : أما السؤال الأول فيمانيه أن الموجب هو الأمر الذي يوجبه ذلك اللفظ ، والصحة كون اللفظ بحيث يقرب عليه ذلك الأمر وهما مختلفان والاول حكم شرعي والثاني شرعي وقيل عقلي وإنما يحكم بالحكم به لاستلزامه الحكم شرعي والحكم لا يحكم إلا بحكم شرعي وهو الإيجاب أو التحريم أو الإباحة أو الصفة أو الفساد على ما قلنا وكذلك السببية والشرطية والمأنية ولا يحكم بكرامة ولا نذب لأنه لا إوام فيها مباشرة ولا استلزاماً بخلاف تلك الامور . فإن قلت بين الحكم بين موجب الاقرار وصحة الاقرار ما بحيث او الحكم بالاول دون الثاني . قلت موجب الاقرار ثبوت المقر به في حق المقر ولزومه له ذلك معنى المؤاخضة ، وصحة الاقرار كونه بحيث يقرب عليه ذلك ، وشرطها ان يكون المقر بمن يصح إقراره وان يصكون مختاراً ولا يكذبه حس ولا عقل ولا شرع ، وان تكون صيغة صحيحة ، والحكم بصحة الاقرار يستدعي حصول ذلك فان علم ذلك بأن علم القاضي حصول هذه الشروط حكم بالصحة اعنى صحة الاقرار

على خلاف ما قال واذا كذب الشرع بأن يكون المقر به في يد غيره فان قطعنا  
 بملكه فلا يحكم بصحة الاقرار بل بفساده ، وان لم تقطع الا بظاهر الشرع فلا أثر  
 للاقرار الا أن والسكن يمكن أثره في المستقبل اذا صار في يده فمن أقر بحرية عبد  
 ثم اشتراه فلا إشكال في انه بعد الوصول الى يده يصبح الحكم بصحة اقراره  
 السابق وأما قبل ذلك فصحة الحكم موقوفة على دعوى وسؤال فان اتفق ذلك  
 بشروطه صح الحكم أيضاً وان علم القاضي كذب الاقرار بحس أو عقل أو  
 شرع قطعى أو اكره المقر أو كونه ممن لا يصح اقراره لم يحكم بصحة الاقرار بل  
 بفساده ، ومن جهة ذلك ان يقرب تصرف يمتد الحاك فساد كالوقوف على نفسه  
 عند من يرى بطلانه او يقول دارى التى فى ملكى لزيد فيفسد فى الاول لفساد  
 المقر به وفى الثانى لفساد الصيغة ، وان تردد فى بعض الشروط بعد العلم بصحة  
 الصيغة وامكان المقر به فقد قال القاضي حسين فى الكلام فى التمتع فى الصلاة  
 لو شهد الشهود على اقرار انسان مطلقا تقبل شهادتهم ومحمل اقرارهم على الصحة  
 وان احتمل عوارض تمنع صحة الاقرار انتهى . وهذا يقتضى انه لا يشترط  
 ثبوت الاختيار ونحوه عند الحاكم بل يحكم بالصحة إلا ان ثبت خلافه وكذلك  
 كونه مجبوراً عليه بحجر طارىء اما لو علمه مجبوراً بصبا أو غيره وشك فى  
 ذواله فلا ينبغي ان يحكم بصحة الاقرار ولا يعوجه حتى يثبت زواله : وما قاله  
 القاضي حسين ظاهر اعتماده على الاصل اذا لم يمكن معارض اما اذا وجد  
 معارض حصل بسببه شك ولكن لم يثبت فينبغى ان يقتصر على الحكم بالموجب  
 دون الصحة لان الحكم بالصحة يقتضى ان يكون تبين عنده حالها والحكم  
 بالموجب لا يقتضى الا انه سبب المؤاخذه وان توقفت على شرط أو انتفاء مانع  
 فالحكم بموجب الاقرار حكم بسببية المؤاخذه ، ثم ينظر فان لم يوجد مانع اعملنا  
 السبب وابتدأ المؤاخذه به ، ويحتمل ان يقال انه يحكم بصحة الاقرار اعتماداً  
 على الاصل وعلى هذا الاحتمال يصحكون الحكم بموجب الاقرار وبصحته  
 متلازمين وعلى الاول يكون الحكم بالصحة اخص وتوقف الحكم فى الصحة حيث  
 يجيبون الى الموجب ان قلنا بتلازمهما فى الاقرار لا معنى له ، وان قلنا بينهما  
 عموم وخصوص فمعناه ظاهر ، وخرج من هذا ان شروط الاقرار التى لا بد أن  
 يعلمها الحاكم ثلاثة صحة الصيغة وامكان المقر به . ورشد المقر ، وما سوى ذلك  
 مانع ولا تشترط اليد لما قدمناه من الاقرار بحرية عمدي يد غيره على ان الامور  
 الثلاثة التى ذكرناها لا يحتاج الى ثبوتها بالبينة الا عند التردد وفى التالى

يستغنى عنها بعلم الحاكم بظاهر الحال . فان قلت بين ل أيضاً تفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وسبب توقف الحاكم فى الثانى دون الاول . قلت موجب الانشاء أثره جعل الشارع ذلك الانشاء سبباً فى حصوله ، وصحته كونه بحيث يترتب عليه ذلك وللصحة شروط ترجع الى المتصرف والمتصرف فيه وكنهية التصرف اذا ثبت حكم الحاكم بصحة التصرف ولم يحكم بصحته ولا بموجبه ، واذا تردد فيها فما كان راجعاً الى الصيغة او إلى حال التصرف فلا يخفى حكمه على ما سبق فى الاقرار وما كان حال المتصرف فيه فما كان من الشروط العدمية لكونه لم يتعلق به حق الغير وما أشبه ذلك فلا يشترط ثبوته ، وانما اشتدنا بثبوت الملك ونحوه لأنه لا أصل له والظاهر يدل عليه ، ومثل هذا لم يشترط فى الاقرار اذا عرفت ذلك فاذا لم يثبت الملك ولا عدمه وثبت ما سواه من الامور المعتبرة لم يمكن الحكم بالصحة ، ولكن التصرف صالح وسبب لترتب أصله عليه فى الملوك وقد يكون على وجه مجمع عليه وقد يكون مختلفاً فيه فيحكم بالتأخى بموجب ذلك ويكون لحكمه فوائد : (أحدها) ان ذلك التصرف سبب يفيد الملك بشرطه حتى اذا كان مختلفاً فى إفادته الملك فالوقف على نفسه مثلاً لحكم بموجبه من يرى صحته او وقع الخلاف . (الثانية) مؤاخذة الواقف بذلك حتى لو أراد بيعه بعد ذلك لم يمكن . (الثالثة) مؤاخذة كل من هو يده اذا اقر للواقف بالملك فانه يؤخذ بذلك كما يؤخذ للواقف . (الرابعة) : مؤاخذة ورتته بعد موته لاعترافهم للواقف كما قلناه لغيرهم . (الخامسة) صرف الزرع للعوقوف عليه باعتراف ذى اليد ولا يتوقف ذلك على الحكم بصحة الوقف فى نفس الامر بل وقف الواقف لما فى يده واعتراف ذى اليد له كاف فيه كما قلنا فى الاقرار فالحكم بالموجب فى الحقيقة حكم بالسببية وثبوت اثرها فى حق من اقر بالملك كالواقف ومن تلقى عنه بلا شرط وفى حق غيرهم بشرط ثبوت الملك فان حكم البينة لازم لكل أحد وحكم الاقرار قاصر على المقر ومن تلقى عنه فاذا ثبت بالبينة بعد ذلك الملك كان ذلك الحكم الاول لازماً لكل أحد وان لم يثبت فان لازماً لذى اليد ومن اعترف له ولا نقول ان الحكم على كل واحد معلق على شرط بل الحكم منجر على وجه كل يندرج فيه من يثبت الملك عليه اما باقرار واما ببينة والحكم بالصحة يزيد على ذلك بشيئين أحدهما الحكم بالشرط وانتفاء المانع ، والثانى انه حكم بصحة التصرف فى نفسه مطلقاً ويلزم من ذلك الحكم بثبوت أثره فى حق كل أحد فالحكم بالموجب معناه

الحكم بنيت الاثر في حق كل من ثبت الملك عليه باقرار أو بينة سواء كان الاقرار والبيئة موجودين أم يتجددان بعد ذلك ويلزم منه الحكم بالصحة في حقهم لا مطلقاً ، والحكم بالصحة معناه الحكم بالثبوت به التامه مطلقاً ويلزم منها ثبوت الآخر في حق كل أحد ، ثم القسمان يشتركان في أن ذلك مالم يأت المحكوم عليه بدافع ولذلك يقال مع ابقاء كل ذى حجة معتبرة على حجته وهذا مما يبين أن ذلك لا ينافي الجرم بالحكم فقد بان الفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وموجب الاقرار وصحة الاقرار والسبب الداعي للقضاء والاجابة الى الحكم بالصحة في وقت والى التوقف في وقت مع الاجابة الى الحكم بالموجب ومما في ذلك كله بعون الله تعالى . فإن قلت : ما الدليل على جواز الحكم بالموجب ولم لا يتوقف الحكم مطلقاً على ثبوت الملك ؟ قلت لو قلنا بذلك لادى إلى أن من في يده ملك فوقه على الفقراء مثلاً أو على معين وقتاً متصلاً بشروطه وثبت ذلك بالبيئة أو باقراره ثم امتنع من صرفه وأراد يمينه ولم يثبت ملكه ان مكن من ذلك مخالفة للقاعدة المعلومة من الشرع أن المقر والمتصرف يؤاخذ بمقتضى اقراره وتصرفه فلا بد أن يحكم عليه بموجب اقراره لذلك ولأنها أما أن يكون ملكه أولاً فإن كانت ملكه فقد خرجت عنه بالوقف فلا يجوز له بيعها ولا الاستيلاء عليها ، وإن لم تكن ملكه مع اعترافه انه ليس بمأذون في بيعها فلا يصح بيعها فأقراره على بيعها اقراره على خطأ مقطوع به ومنكر قطعاً فيجب على الحاكم ازالته لقوله صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكراً فليغيره ولا طريق لنا الى ثبوت الملك لأن الفرض كذلك فتعين الحكم بالموجب . فإن قلت : هذا في المجمع عليه أما المختلف فيه فلم قلت انه يحكم بصحة كونه سبباً حتى يرتفع ؟ قلت لاننا ننقل الكلام الى المختلف ونفرض انه وقف على نفسه مثلاً وأقر بذلك ثم اداد الرجوع وطلب الموقوف عليه من حاكم يرى صحة ذلك الحكم وقال الواقف انا لا اسلم لا أرى صحة ذلك فلا شك انه يجب على الحاكم فصل القضية على مقتضى اعتقاده ويحكم على الواقف بصحة الصبيبه ووزم التسليم ، ولولا حكمه بصحة الصبيبه لما أمكنه الحكم بوجوب التسليم ولدام النزاع واصرار الواقف على ما يعتقد الحاكم خطأه . فإن قلت سلمنا انه يحكم بذلك في حق المقر فلم قلت انه يحكم به بعد موته في حق الورثة . قلت لأنهم تلقوا الملك عنه ويمترونها بالملك والبداءة ومقتضى ذلك اعترافهم بصحة وقعه واقراره ولأنه ان كان له فقد خرج عنه بالوقف وإن لم يكن له فلا

ميراث فعلى كلا التقديرين لا يكون لهم . فإن قلت فقد قال الرافعي هل يصح أن يلزم التقاضي الميت بموجب اقراره في حياته فيه وجهان . قلت ينبغي أن يحمل هذا على انه هل يكون الحكم على الميت أو على الورثة وفيه ما فيه من جهة أنه لا تظهر قاعدة لهذا الخلاف اما وجوب اخراج ما اقربه من تركته من عين أو دين فكيف يتأتى فيه خلاف وقوله تعالى ( من بعد وصية يوصي بها أو دين ) يشمل الثابت بالينة والدين الثابت بالاقرار ولا اعتقد أن أحدا يخالف ذلك ولو سلمنا ذلك فذلك في اقرار ولم يتصل بحكم ولا ثبوت ، اما اذا ثبت الاقرار في حياته وحكم به ثم مات فلا يشمل كلام الرافعي من جهة أنا ما الزمناه بمجرد اقراره بل بحكمنا السابق ولا حاجة بنا الى هذا فانا نقطع بوجوب اخراج ما اقربه الميت في حياته من تركته ، والظاهر أن مراد الرافعي اذا ادعى على رجل فأقر ثم مات قبل الحكم عليه أو محتاج الى إنشاء دعوى على الوارث ، وينبغي أن يكون هذا محل الوجهين وليس هذا من جهة لفظ الموجب فان قلت الحكم بالموجب لا يصح لابهامه وحكم الحاكم لا بد وأن يكون معلوماً وقد صرح الهروي والرافعي بأنه لا بد في الحكم من تعيين ما يحكم به ومن يحكم له وقال مع ذلك انه قد يبتلى بظالم لا بد من ملابنته فيكتب فيها اذا قامت عنده بينة داخل وخارج مثلاً حكمت فيها هو قضية الشرع في معارضة بينة فلان الداخل وفلان الخارج وقررت المحكوم به في يد المحكوم له وسلطته ومكنته من التصرف فيه فيخيل الى الداخل انه حكم له وهو في الحقيقة لم يحكم لواحد منهما . قلت الصورة التي ذكرها الهروي والرافعي فيها ابهام كما قالوا وخص للقاضي فعلها للضرورة والموجب لابهام فيه لأنه مقتضى اللفظ وهو أمر معلوم . واعلم أن مقتضى اللفظ ومدلوله وموجبه ألفاظ متقاربة وبينها تفاوت فالمدلول ما يفهم من اللفظ والمقتضى والموجب ما يفهم منه وما يترتب عليه وان لم يفهم منه ، مثاله البيع ومدلول نقل الملك بموضع ومقتضاه ذلك وما يترتب عليه من انتقال الملك وثبوت الخيار وحل الانتفاع وغيرها من الاحكام التي اقتضاها البيع والموجب كالمقتضى من غير فرق وكذلك الوقف مدلوله انشاء الواقف الوقف ومقتضاه وموجبه صيرورة ذلك وفقاً واستحقاق الموقوف عليه منافعه الى غير ذلك من الاحكام الثابتة له وكذلك قول الزوج أنت طالق مدلوله إيقاع التركة ومقتضاه وموجبه وقوعها وحرمة الاستمتاع وغير ذلك من الاحكام ، ثم المدلول والموجب قد يكون بحسب اللغة وقد يكون بحسب الشرع : مثاله باع درهماً بدرهمين فمدلول هذا اللفظ نقل هذا الملك وموجبه



ومقتضاه انتقاله وثبوت احكامه لكن الشارع ابطال ذلك ولم يعتبره فلا موجب له شرعاً والقاضى اذا حكم قائماً يحكم بالامور الشرعية فاذا قال حكمت بالموجب علمنا انه انما يعنى الموجب الشرعى الذى هو نتيجة التصرف الصحيح. فان قلت الموجب الشرعى اعم من الصحة والفساد. قلت قد رأيت بعضهم يقول ذلك وبعضهم يقول ان كان الحاكم بذلك يرى الصعّة يكون حكماً بالصحة والا فلا وهذا ليس بشئ. أما القول بان اعم من الصحة والفساد فباطل لأن الفساد ليس موجب اللفظ الفساد ولا الصحيح لأن الصحة ترتب الاثر والفساد عدمه فالفساد هو الذى لم يترتب عليه اثره لأنه هو الذى يترتب عليه الفساد، وموجب المقدم ما يترتب على الصحيح منه شرعاً وأما القول بأنه إن كان الحاكم به يرى الصعّة فهو حكم بالصحة والا فلا فى غاية الفساد من وجهين أحدهما أن الحاكم اذا لم ير بالصحة كيف يحل له أن يحكم بالموجب فانه ان اعتقد الفساد وجب عليه الحكم بالفساد ولا يحل له الحكم بخلافه وان شك وجب عليه التوقف لأمرين احدهما قوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لا يعلم فهو فى النار » فاذا كان هذا الذى قضى بالحق وهو لا يعلم فكيف بمن قضى وهو لا يعلم بشئ لا يدرى ما هو . والاخر أن ذلك تلبيس على المسلمين وخداع فى الدين والحكم لا يكون الا مثبتاً لحل الموجب على ما ذكره السائل يقتضى إساءة الظن بالحاكم ونسبته الى الجبل وقفة الدين ومثل هذا لا يكون حاكماً . فان قلت علمنا أن الموجب غير الفساد وهو غير الصحة لكن لاشك أن مسمى الموجب اعم من الموجب على ذلك العقد الخاص المحكوم فيه فان معنى الموجب ما يوجب اللفظ ولو قال القاضى مهما كان مقتضى هذا اللفظ فقد حكمت به فلا يتخيل صحة ذلك، والحكم بالموجب منله لأننا إن أخذنا اللفظ و حملناه على المسمى كان معناه ذلك وقرم الابهام وإن حملناه على الموجب الخاص كان مجازاً أو محتاجاً الى التقرينة وهذا فى المجمع على صحته وهو أنا لا نقطع بأن له موجباً فى نفس الامر فعلى القول بالفساد لا موجب له ويجب اعتقاد فساد الحكم به اذ الحكم بالموجب ولا موجب محال . وعلى القول بالصعّة فيه الاشكال المتقدم . فنخرج من هذا أن الحكم إما فاسد لعدم المحكوم به وإما فاسد لابهامه . قلت اما اعتقاد فساد الحكم على القول بالفساد فصحيح ولا يضر لأن الاحكام تختلف فيها جميعاً كذلك وكل مخالف يعتقد فساد حكم مخالفه ولكنه لا ينقض وأما على القول بالصحة فلا وجه للقول بفساده . وما ذكره السائل من الابهام مندفع فان مدلول الموجب معلوم وباضافته الى ذلك

العقد الخاص تعين وهو معلوم عند من يرى الصحة وشمل جميع ما يسمى موجبا  
 له لعمومه المستفاد من الاضافة ، ويصح الحكم بالامر العام سواء استحضر الحاكم  
 افراده أولا . قلت هذان الابهام القادح ونظيره أن يقول حكمت بكل ما يوجب  
 هذا اللفظ وهو عالم بهذه السكينة والشرط علم الحاكم بمقتضى هذه السكينة وإن  
 لم يستحضر ذلك الوقت جزئياتها وأما قوله أنه لو قال مهما كان مقتضى اللفظ فقد  
 حكمت به فنقول إن قال ذلك مع الجبل بمقتضاه فسد الجبل وإن قال مع العلم  
 فلا نسلم التعمد بل هو حكم بصحة ذلك اللفظ ويترتب الأثر عليه . فإن قلت :  
 قد قال أبو العباس شريح بن عبد الكريم بن أحمد الروياني في كتاب روضة  
 الحكم في باب القاضى إذا أقر بين يدي القاضى فقال القاضى أئزمتك موجب اقرارك  
 فقد قيل لامعنى لذلك لأن الحق كان واجبا قبل الاقرار وصح وجوبه للاقرار  
 فلا معنى للازمام وقد قيل فيه فائدة بأن الاقرار قد يكون مختلفا في صحته  
 فإذا أئزمه به كان حكما بصحته حتى لو ادعى أن الاقرار كان بلعنه او ادوا لم يسمع بعد  
 الازمام الغائب ولم تسمع البينة لو أقامها وإن قلنا لامعنى للازمام سمعت وإذا قلنا  
 بصحة الازمام فلو أئزم بعد غيبة المقر كان كالحكم على الغائب . قلت هذا النقل  
 لنا على ما صرح به القائل الثاني وبين الفائدة فيه وأنه يكون حكما بصحته وهذا  
 هو الذى تقدم منا بعينه والقائل الأول لم يصرح بمخالفة ذلك ولعله لا يخالف  
 فيه وأنه ربما قصر كلامه على الحكم الذى هو تنفيذ وهو مجرد الازمام بالحق  
 الثابت من غير أن يتجدد بسببه شيء والحكم فى الاشياء المختلف فيها إنشاء  
 يتغير به الحال مما كان قبله وهو المقصود بالقائل الأول لم ينظر الى ذلك فلذلك  
 قال ما قال ، والقائل الثانى نظر اليه ومثل هذا لا يتحقق خلافاً ، وما ادعاه بعضهم  
 من أن هذا الذى قاله الروياني يدل على أن القضاء بموجب الاقرار لا تأثير له ليس  
 كما قال بيته لك بل هو على القول الثانى صريح فى أنه له تأثير وعلى القول الاول  
 محتمل ، وقول الروياني فى بقية كلام القائل وإن قلنا لامعنى للازمام سمعت محتمل  
 أن يكون الزاما للقائل الاول وأن يكون تفرعا فلم يتحرر لنا الجزم عن قائل بأنه  
 ليس حكما بالصحة ويتحرر عن قائل أنه حكم بها ولو فرض أن قائل يقول بأنه ليس  
 حكما بالصحة فغايته ثبوت خلاف والصواب مع الثانى . فإن قلت قد صنف بعض علماء  
 الحنفية واعيانهم تصنيفا فى أن الحكم بموجب الاقرار ليس بشيء ولا يمنع النقص . قلت  
 قد تأملت فلم أجد دافعا فيه لما قلته فانه استدلل بأوجه منها أن الحاكم بالوجوب  
 لم يحكم فى المقار بشيء وقد تقدم جوابه ، ومنها أنه حكى عن شمس الأئمة أنه

قال والذي جرى أكثرهم به الآن انهم يكتبون اقرار الواقف بذلك والمقصود لا يحصل باقراره لا يكون حجة في حق الذي يرى ابطاله ، وجوابه ان هذه مسئلة اخرى غير مسئلتنا وهي أن لا يكون حاكم حكم ولكن المقر بالوقف اقران حاكما حكم به ، وقد ذكر هو عن كتبهم ان ذلك وان كان كذبا لا بأس به وان محمدا قال اذا خاف الواقف ان يبطل القاضى وقته كتب في ملك الوقف انه قضى به قاض وهذا لأن التصرف وقع صحيحا ، ولكن القاضى ربما يبطله فالواقف محذور من الابطال بالعسكرة على هذا الوجه فلا يكون به بأس .

قلت ونحن لا نمتد جواز هذا فانه كذب لم يرد الشرع باباحته واذا وقع وعلم به فلا يمنع النقض كما قاله السرخسى ، وان لم نعلم به فاننا نؤاخذه بذلك وليس لحاكم أن يرفع هذه المؤاخذه حتى يعلم بطلان اقراره ، وقد كانت جرت عادة المورقين في الزمان المتوسط يكتبون في كتاب الاقرار بالوقف الاقرار بحكم الحاكم به كما اشار اليه السرخسى ورأيت ذلك في كتب الشروط وفي اتفاهم على ذلك دليل على ان فيه فائدة فيحمل كلام السرخسى على ما اذا علمنا كذب الاقرار ، ونحن نوافق على ان ذلك لا يمنع النقض ، وقد صرح هذا المصنف فيمن اقر بجمرة بعد في يد غيره أن الحاكم يحكم بموجب الاقرار يوم الاقرار قبل دخوله في يده وانه يترتب عليه مقتضاه في حق المقر ، وذلك يكتبنا في أن ذلك حكم صحيح معتبر ، ومنها أن القضاء بالموجب انما هو بالنسبة إلى المقر خاصة وأورد على نفسه أن الكلام فيمن يلحق عنه وأجاب بأنه انما يعمل اعتقاد المورث لو كان الانتقال عنه بأمر اختياري . قلت والاقرار اختياري وقد سبق الكلام في هذا . ومنها انه قال القضاء بموجب الاقرار قضاء مقتصر على المتقاضى عليه فلا يرتفع به خلاف . وجوابه انه اما أن يجوز نقضه بالنسبة الى المتقاضى عليه فيكون نقضا للحكم واما أن لا يجوز فيرتفع بخلاف بالنسبة اليه . ومنها أن من شرط الحكم الذي لا ينقض أن يقصد بقضائه المختلف فيه فلو قضى بالمتختلف فيه وهو يقصد المتفق عليه ففيه خلاف عندم : المنقول عن أبي حنيفة انه ينفذ والقوى عندم على عدم النفاذ ، وقال ثمس الأئمة انه المذهب ومنوا ذلك بالحكم بشهادة المحلدين في القذف اذا قضى بها وهو لا يعلم بذلك ثم ظهر . والجواب أن هذا ليس بما نحن فيه فان مسئلتنا فيمن حكم في مختلف فيه يعلم انه مختلف فيه . ومنها أن لا يكون القضاء عامة كنفقة القاضى على الغائب لمن يستحق النفقة في حال حضوره اما من لا يستحقها

في حال حضوره الا بالتضاء فلا ينفق عليه في الغيبة لأن التضاء الاوامي على الغائب ممتنع . والجواب بالنزاع في هذا التفصيل : ولا فرق بين القسمين في التضاء ثم لو سلمنا لهم ذلك فليس مما نحن فيه . ومنها أن التضاء بموجب الاقرار كالتضاء على المحكمين وفي حكم المحكم في المجتهدات خلاف الصحيح انه لا يرفع الخلاف ، والجواب بالنزاع في أن حكم المحكم لا يرفع الخلاف نعم في هذه الحقايق التضاء بالموجب به وكلا المقامين ممنوع . فان قلت قد قال المالكية أنه اذا ارتضع كبير من امرأة تزوج بها ففرق حاكم بينهما رأيه أن رضاع الكبير يحرم كغيره أن تزوجها منه . قلت قد يقال بأن الحكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضي به فان الخلاف فيها ضعيف والمالكية ينقضون كل ما خالف عمل أهل المدينة كما صرح به ابن يونس منهم ، وما أظن أحداً من أهل المدينة وجهور العلماء غيرهم ذهب الى تحريم رضاع الكبير ، ولهذا ابى سائر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم غير مائسة ذلك وقلن إن النبي صلى الله عليه وسلم انما أمر به سهلة بنت سهيل رخصة في رضاع سالم وحده . فان قلت هل يمكن الجواب عن هذا بأن التفرق فسخ للنكاح والفسخ كالمقد ليس بحكم ؟ قلت قد حكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضي به فان الخلاف فيها ضعيف ، والمالكية قسموا افعال الحاكم إلى ما يستلزم الحكم كما في بيعه العبد الذي اعتقه المديون والى ما لا يستلزمه كترويجه يتيمة تحت حجره كما تقدم في كلام التراقي ولعل الفرق أن بيع العبد المذكور يحتاج الى الحاكم لا جل الخلاف فيه كما صرح به المالكية ، ويكون الضابط في ذلك أن ما يقتدر الى الحاكم يكون فعل الحاكم فيه مستلزماً للحكم وما لا فلا ، ومقتضى هذا أن يكون هذا التفريق مستلزماً للحكم بتحريمها عليه فالجواب المديد ما تقدم . فان قلت قول الحاكم في اسجاله بعد استيفاء الشرائط المعتبرة هل لكم تعلق به حتى يقال بأن الحاكم ثبت عنده الملك وإن لم يصرح به . قلت : اما من يرى ان الحاكم لا يجوز له الحكم الا بذلك فيجب اعتقاد ذلك تحسیناً للظن به والا يكون حكمه باطلا ويكون قدحاً فيه . واما نحن فنقول ولا نعتقد في ذلك خلافاً ان ذلك ليس بشرط للحكم مطلقاً في الحكم بالصحة المطلقة كما تقدم تفصيله فكذلك نقول إنه لا يدل على ثبوت الملك عنده بل منناه أنه استوفى الشرائط المعتبرة في هذا الحكم ولذلك نرى الواقع من الحكام أنهم يذكرون ذلك من غير ثبوت للملك نعم لو قال حكم بصحة الوقف بعد استيفاء الشرائط

المعتبرة ، وهذه الامور لا تردد فيها ولا ريبه نعم تردد الاحصاء في شاة في يد رجل حكم لها بما حاكم وسلمها اليه ولم يعلم سبب حكمه وقامت بينة أنها لغيره على وجهين ذكرهما ابن أبي عمرو وقال اقيسهما لا ينقض لانه يجوز أن يكون قدم بينة الخارج ويجوز أن لا يكون ثبت عنده عدالة البينة الاخرى فلا ينقض بالشك فاذا كان هذا في محل الاحتمال فكيف في محل لا احتمال فيه . فان قلت : فنعمكم من النقص في هذه المسئلة التي علوتم بالبحث فيها هل هو من مظان الاجتهاد حتى اذا حكم حاكم بالنقض فيها ينفذ ولا ينقض أولا ؟ . قلت ليس من محل الاجتهاد لان امتناع نقض حكم الحاكم في مظان الاجتهاد معلوم وهذه البسبه ضعيفة لا تقيدح فالحاكم الذي يقدم على نقض ذلك إن اقدم بغير دليل قطعنا بخطائه لان الحكم بغير دليل خطأ قطعاً فينقض ، وان قدم مستنداً الى دليل لم يستفرغ فيه وسمه فبذلك وان استفرغ وسمه وأداه اجتاده الى ذلك كان الاثم مرفوعاً عنه لا ينفذ حكمه فالحاكم بمائر المصادر الضعيفة . فهذا ماظهر لي في ذلك فان كان صواباً فمن الله تعالى وان كان خطأ فني والله تعالى المسئول ان يجعل علمنا وعملنا خالصاً لوجه الكريم والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على اجدالك على سيدنا محمد خاتم النبيين وسيد العالمين في كل نسمة ونفس ولحظة دائماً ابداً ما بقي ملكك يارب العالمين وعلى آله وصحبه اجمعين وعلى جميع النبيين والمرسلين وملائكتك اجمعين وعلينا وعلى عباد الله الصالحين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم انتهى . نقل من خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

﴿مسئلة﴾ رجل أقر بأن عندي ثلاثة آلاف درهم لثلاث وديعة وتجبره فيها وبعد شهر من اقراره توفي فجأة ووجد في تركته ذهب وقماش ولم توجد دراهم هل يجب وقاؤها من تركته أولا ؟ .

﴿الجواب﴾ اذا وجد في تركته ما يمكن أن يكون اشترى بذلك وجب أن يوفي من تركته مقدار رأس المال نص على ذلك ابن الصلاح في مال القراض وهذا مثله فانه إضباع ولا يضر قوله في صدر كلامه انه وديعة لا مريض احدهما أن مراده انها ليست في ذمته ولا مضمونة جمعا بين أول كلامه وآخره ، والثاني انه لو أقر بما لا يصيرها مضمونة ثم أقر بما يصيرها مضمونة أخذنا بالثاني كسائر الاقارير وليس هذا كتعقيب الاقارير بما يرفعه بل هذا عكسه والله أعلم انتهى .

﴿مسئلة﴾ فيمن أقر بولاء ثم ظهر مكتوب باقراره قبل ذلك بأخ .

﴿اجاب﴾ يجوز أمر الاقارب من جهة البنات فان ثبتا وكان المقر حائزاً لميراث ابيه فيورث الاخ ويحجب به ابن مولى الاب فان الاقرار بالولاء صحيح بالشرط المذكور كما ذكر الرافعي في آخر كتاب الاقرار عن فتاوى الفقهاء انه لو اقر على أبيه بالولاء فقال هو معتق فلان ثبت الولاء عليه أن كان المقر مستغرقاً كما في النسب وهذه هي مثل الصورة المسؤول عنها، ورايت أنا في فتاوى الفقهاء أيضاً مسألة اذا قال فلان عصبي ووارثي اذا مت من غير عقب لم يكن هذا شيئاً لأن المقر به ان كان معروف النسب فلا فائدة في اقراره وإن كان مجهول النسب فلا أيضاً ما يفسر لانه قد يريد بقوله إنه عصبي أنه اخوه وربما يريد أنه عمه أو ابن عمه ثم بعد التفسير ينظر فيه فان قال هو أخي يجب أن يكون هو جميع وارث أبيه فان كان عمًا فيكون هو جميع وارث جده وإن كان ابن عم يجب أن يكون هو جميع وارث عمه ليصح منه الاقرار بالنسب على طريق الخلقة عنه ثم الميراث ينسب عليه عندنا، وفيها أيضاً مسألة امرأة قالت فلان ابن عمي وهو ولي في النكاح ووارثي اذا مت فزوجها ذلك ثم ماتت لجاء الرجل يطلب ميراثها، قال الشيخ رحمه الله لا يكون له ميراثها ولم يصح ذلك التزويج لأنها بذلك الاقرار انحلت نسباً بمجدها وهي ليست بوارثة جميع مال الجسد فلم يصح التزويج ولا يرثها لأنها ليست وارثة لجميع مال أبيها. وفيها أيضاً مسألة اذا أقر رجل بأن ابن معتق فلان وكان المقر معروف النسب ويعرف له أم حرة الاصل لا فائدة لهذا الاقرار ولا يسمع فيما لو كان بعد من النسب وقال أنا ابن فلان لم يقبل منه هكذا هذا وإن كان المقر مجهول النسب ولا يعرف له أم حرة الاصل فان كان له أب يعرف فان ههنا أقر بأن ولأبي لفلان على معنى انه اعتقني فلان فان ذلك مقبول منه كما أن مجهول النسب اذا أقر بنسب لغيره ثبت كذا هذا اذا مات رجل وخلف ابنتين فأقر أحد الابنتين بولاء على الاب وقال أن أبانا كان معتق فلان فان ههنا ينظر فان كان الاب معروف النسب وعرف له أم حرة الاصل فان ههنا اقرار أحد الابنتين لا يثبت الولاء على الاب لأن الولاء كالنسب، والدليل عليه أنه لا يجوز أن يكون لرجل ولاد على ابنتيه ثم يكون لهذا الرجل ولاد على احد الاثنين دون صاحبه بل إنما يكون ولاد على الاثنين معاً كما أن النسب لا يتبع كذا هذا أيضاً لا يتبع. انتهى ما أردت نقله من فتاوى الفقهاء. والمقصود أن الاقرار بالولاء صحيح بشرطه كالاقرار بالنسب وكذلك صرح المالك في كتبهم بذلك وأنه يورث به والاقرار بالنسب بالآخرة أيضاً صحيح بشرط

كون المقر حائز لميراث من ألحق النسب به من أب أو جد أو غيرهما وبقية شروطه المذكورة في بابه والافرار بالأخ بشروطه صحيح أيضاً لبناني بين الافرار بالاخ والافرار بالولاء المذكورين اذا ثبتا والتوريث بالنسب متقدماً على التوريث بالولاء فلذلك قلنا يورث الاخ ويحجب به ابن المولى ، وقد ذكر الاصحاب الافرار بالنسب واستلحاقه في باب الافرار وفي باب القبط وفي باب دعوة النسب وإلحاق القائف وفي باب دعوى الأعاجم ويسمون الحلا والحيل هو الذي يأتي من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام والأعاجم يطلقهم الشافعي على من كان أعجمي اللسان أو أعجمي الدار سواء كان فارسياً أو رومياً أم تركياً ، والافرار الاخبار بمحق على الخبر والولاء حق عليه لانه حق البعثة ، والنسب بين الاخوين قد يكون عليه لقبض الميراث ونحوه وقد لا يكون إلا مجرد الاستلحاق فيثبت أيضاً وإن لم يكن على الشخص بل له ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم « هو لك يا عبد بن زمة » والمقصود أن النسب يثبت بذلك بلا إشكال بين الاخوين ، ولا فرق عندنا بين أن يكونا حميلين أم لا خلافاً لما لك حيث قال بعدم نوريث الحلا لكن لا بد فيهم وفي غيرهم من كون المقر حائزاً كما صرح به الاصحاب فيهم وفي غيرهم ، والشرع مشوف الى اثبات الانساب وذلك لما فيها من التعاون والتعارف فيحصل بذلك عمارة الدنيا وعبادة الله تعالى وكذلك الولاء ، وفي الشامل عن أبي اسحق أن الولاء أقوى من النسب وإن كان الميراث بالنسب مقدماً على الميراث بالولاء وإذا عرف فلا يكلف واحد منهما باثبات نسب ولا ولاء بالبينة بل يكفي ثبوت الافرادين ويترتب عليهما ثبوت الولاء والنسب جميعاً ويترتب عليهما مقتضاها فيجا لتعارض فيه وأما ما يتعارضان فيه فهو الميراث فيعمل بأسبقهما ولا يكون لأفرادين عليه ولا باخ لانه حين أقر بالأخ لم يكن في الظاهر عليه ولواء فلا وجه له وإقراره ذلك لانه لم يبطل به ولواء كغيره وإقراره بذلك بالولاء الذي هو في القدر الذي يعارض الاول مبطل له فلا يتبع كمنكسه على الصحيح الذي ذكره العراقيون من أن من عليه ولواء إذا أقر بنسب أخ لم يقبل وأما انها يتناقضان يتضمن كل منهما دفع الآخر فلا وجه لذلك لأن التناقض إنما يكون عند الاستواء وهنا أحدهما راجح بالسبق ، وكل من أقر بمحق ترتب عليه مقتضاه لم يمنع مانع منه عند إقراره وهذا عند إقراره الاول لم يكن معارض فوجب العمل به والله اعلم . والذي يجب الاحتراز فيه التحصن عن المكتوب الاول الذي ظهر بعد العلم بالاول بالولاء فنكشف عن ذلك كشفاً شافياً بحيث تنتهي الريبة إن شاء الله .

﴿مسألة﴾ امرأة أقرت أنها وقفت كذا على ابنتها ثم على عقبها فإذا إنقرضوا فله حرم يكون حبسها على عقبها وعصبتها إلى يوم الدين وثبت ذلك عند حاكم شافعي وحكم بذلك ولم يثبت عنده القبول من الموقوف عليها .

﴿الجواب﴾ الخلاف في اشتراط القبول إنما هو في الانشاء وهذا اقرار محمول على الصحيح فهما أمكن القبول فالأقرار صحيح قطعاً ثبت القبول أو لم يثبت وحكم القاضي بالأقرار حكمه بصحة الأقرار ، والتناقض بين كلاميهما أن تسكمت بالاول ثم تسكمت بالثاني لم يقبل الثاني وصرف إلى الحرم مع العصبات الذين ليسوا من العقب وإن قرأ الكتاب عليها كما هو العادة وأشهدت عليها بمضمونه بكلمة واحدة وجمع بينهما وصرف إلى العقب والعصبة وبعدهم إلى الحرم والله أعلم .

### ﴿كتاب الغصب﴾

﴿مسألة﴾ قال القاضي رضى الله عنه سألتني عيسى الرنكلوني عن أرض تؤجر وقت الزراعة بعشرين الفدان وإذا أوجرت بأجرة مؤجلة إلى المخل أوجرت بأربعين فغصبها غاصب وزرعها ولم يطالبه صاحبها إلى أوان المخل والواقع في الأرضي أن الزرع يبطل منفعتها فلا يتأني اعتبار كل مدة ونحوها وأجرة المخل إنما تكون حالة فهل يضمن العشرين فقط لأنها وجبت عليه وقت زرعه حالة أو كيف الحكم . أجبت هنا ضماناً أحدهما ضمان جناية بأبطله منفعة الأرض بزراعته يضمنه بقيمة تلك المنفعة حالاً وثبتت في ذمته سواء اطالبه صاحبها أم لا سواء الزمه بقلع زراعته أم لا والفرض أن قلع الزرع لا يفيد في عود منفعة الأرض والضمان الثاني ضمان أجرة بقاء الأرض في يده إما لاستمرار زرعها فيها وإما لغير ذلك ، وهذا يجب شيئاً فشيئاً فأنى وقت حضر المالك له معالينته بالأميرين جميعاً ضمان المنفعة التي فانت بمجانته وقت تقويتها وضمان أجرة المثل للعدة التي أقامت في يده ويرجع في تقويم كل منها إلى أرباب الخبرة والظاهر أنهما لا ينقصان عن الأجرة الكبيرة التي جرت بالعادة بإيجارهما إلى أوان المخل والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل هدم جدار مسجد غير مستحق الهدم .

﴿أجاب﴾ تلزمه إعادته ولا يأتي فيه ضمان الأرض كما قيل في الجدار المملوك والموقوف وقتاً غير تحرير لأنها مالا والمسجد ليس بمال بل هو كالحر ولذلك لا يجب أجرته بالاستيلاء عليه حتى تستوفي منفعته والله أعلم انتهى .



## ﴿كتاب القراض﴾

مسألة ﴿ رجل له عند رجل قراض شرعى وأخذ له أن يسافر به وسافر ثم حضر من السفر وتسحب بعد مجيئه من السفر وترك أربعة احمال وظهر عليه ديون وأصحاب الديون على الحال فهل يحامصهم صاحب القراض أم لا .

﴿ أجاب ﴾ رضى الله عنه نعم يحامصهم والاصل في هذا أن المستودع اذا مات ولم توجد الوديعة في تركته فإن حكمها حكم الديون يضارب بها صاحبها عند الشافعى ومالك وأبى حنيفة وصححه الشيخ أبو حامد والقاضى حسين وغيرهما ونص عليه الشافعى في اختلاف العراقيين وذكره المزنى في المختصر وهو قول أكثر السلف وقال ابن الرقمة أنه الراجح عند الجمهور ومعنى جمهور الاصحاب ، ودليل هؤلاء أن التمسكين واجب عليه واحتمال تلفها بغير تقريب منتف بالاصل وبعموته وفقد ما لم يوجد التمسكين فيضمن ، وقال أبو اسحق المروزى إن وجد فى التركة من جنسها أخذ حملا على أنها هو وإلا فلا استصحابا للامانة ما أمكن ، وصحح صاحب البيان أنه لا يضمن واختاره الجوزى وقد يوجد من كلام الرافعى موافقته لكن الاولى أن يحمل كلام الرافعى على حالة أخرى وأنه لم يتعرض لهذه المسئلة . وهذه الأوجه الثلاثة جارية أوصى أولم يوص مات حاجة أو غير حاجة وحكم مال القراض في ذلك حكم الوديعة كما صرح به الجوزى والنووى وغيرهما . وقد افقئ ابن الصلاح بأنه يؤخذ من التركة اذا لم يوجد فلما أن يكون موافقة للنص فى الوديعة وأما لأنه يجوز أن يكون اشترى بهمن الاعيان التى فى التركة فذلك يكون كما لو وجد فى التركة من جنس الوديعة غيرؤخذ بالطريق التى قالها أبو اسحق ومما قيل التعليل المذكور أنه على طريقة أبى اسحق يقدم على الدين اذا كان هناك من جنسها أو على النص يسوى بينهما وبين الدين هذا فى الموت كله أما الغيبة فإن سافر حيث رد يكون مأذونا له فى السفر ولم يفعل ما أمرناه به من الرد فانه يضمن سواء كان سفره إلى موضع معلوم أو مجهول فيه خطر أولا ولا فرق فى ذلك بين القراض والوديعة وإن كان مأذونا له فى السفر كما قاله المستفتى فقد قال الماوردى أنه ان أخذ له فى السفر الى بلد لم يكن أن يسافر إلى غيره وإن لم يخص به بلداً جاز أن يسافر إلى البلدان المأمونة المسالك والامصار التى جرت عادة أهل بلده أن يسافروا بأموالهم ومتاجرهم إليها ولا يخرج عن العرف المهود فيها وفى البعد إلى أقصى البلدان فان أبعد إلى أقصى البلدان ضمن المال . انتهى كلام الماوردى . ولا شك فيما قاله ،

وإذا علم ذلك فالتسحب الذي صدر من هذا العالم لم يدخل تحت ما أطلقه له المالك من الآن في السفر فهذا غير مأذون فيه فهو سبب لضمان مال القراض بل هذا أولى من السفر الى موضع معلوم غير معتاد بالتضمن لأن هذا يشبه تجهيل الامانة وتجهيل الامانة سبب في الضمان كما قال الاصحاب انه لو حفر في بيته ودفن الوديعة في مكان لا يعلم به غيره وسافر لأنه قد يموت فيضيع التسحب مثله لانه لا يعرف مكانه فلا طريق الى تحصيل المال من جهته ولا يقال ان سبب تضمينه بتركها تحت الارض من غير من هي في يده لانا نقول ان الاصحاب عللوا بتوقع الموت ولا يرد عليهم وفيها من الخطر لان السفر مظنة الموت فصار احتمال الموت فيه قريباً ولا شك ان المتسحب كذلك وإذا ثبت أن التسحب المذكور مضمن فهو كاليت بل أولى لكونه مفراطاً به . بقي علينا شيء واحد وهو أنه قد يقال ان التضمن شرطه وجود المال وقد يسكون المال تلف قبل تسحبه بغير تقييد فلا يكون التسحب والحالة هذه مضمناً . وجواب هذا ان هذا المعنى موجود في الموت لانه قد يكون تلف قبل موته بتيثر تقييد ومع ذلك لم يلفت الشافعي الى هذا . لحكم بالضمان فان قيل قد يرجع الغائب ويدعى التلف قبل ذلك بغير تقييد بخلاف الميت . قلت اذا رجع الغائب بعد ذلك وادعى التلف قبله بغير تقييد لم يقبل قوله بأنه صار ضامناً بالتسحب وبعد الحكم بضمانه يصير غاصباً وقبول قوله مشروط ببقاء امانته . هذا الذي يقتضيه الفقه ولم أره منقولاً ولا يقال ان شرط تضمينه محقق وجود المال عند التسحب لأننا نقول لما كان الاصل بقاء المال والتسحب من أسباب الضمان وقد حكم بتضمينه ظاهراً فلا يقبل قوله بعد ذلك كالموعزل الوكيل ثم ادعى انه كان تصرف قبل الدزل لم يقبل قوله قطعاً على أصح الطرق ، ولو سلمنا أنه يقبل قوله على وجه ضعيف فذلك غير مانع من الحكم الآن وابقائه على حجته كما أنه يوفى دين الغائب لمن يثبت له وقد يجيء الغائب ويبين أنه كان أبرأه أو أقبضه ومع ذلك لم يمنع من الحكم ووفاء الدين وابقاء كل ذي حجة على حجته فهذا مثله . وبهذا التقدير يظهر أن الوجه الثالث الذي صححه صاحب البيان لا يأتي في مسئلتنا بل يقطع فيها بالضمان فعلى رأى اسحق بتقديم مالك القراض على المدائنين من الجمال بقدر الذي له والباقي للمدائنين وعلى النص يتحاصص الجميع رب المال والمدائنين في الجمال كلها ، وكنت أميل الى قول ابى اسحق عملاً باستصحاب الاجابة لكن ظهر لي الآن أن في تمشيته في القراض إشكالا من جهة انه قد

يكون حصل في المال خسران فلا تعلم مقدار ما يستحقه المالك من الجبال فاتباع نص الشافعي سالم عن هذا الاشكال ومتضديان الاصل تقا ذلك المال غير معصوف الى الجبال لاسيما وقد يكون الجبال ملكا للعامل من قبل القراض أو بعده ويعرف ذلك بطريق من الطرق فالقرب اتباع النص وحمل الامر على ان مال القراض تمنع الوصول اليه بتفريط فيضمنه العامل في ماله ككثير الديون والله أعلم . ومما قوله أيضا ان المالك متمكن من فسخ القراض فاذا فسخ فله مطالبة العامل برد المال وهو غائب كالمبيع والله أعلم . ومما يدل على ذلك أن الشبهة التي لا يعرف محلها الحقوها في باب كفالة البدن بالموت فكذلك هنا

### (كتاب المساقاة)

#### الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه الحمد لله رب العالمين اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل محمد صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وسلم تسليما كثيرا . أما بعد فقد اتسع الكلام وطال في اجارة الارض والمساقاة والمزارعة على ما بها من شجر وزرع يخرج منها ومال خاطري الى جواز المساقاة والمزارعة على النحو الذي ورد في معاملة النبي صلى الله عليه وسلم أهل خيبر وانها غير لازمة ولا فرق بين أن يكون البذر في المزارعة من المالك أو من العامل وهي المحاربة ولا فرق بين أن تكون المزارعة والمحاربة تابعتين للمساقاة أم لا . ورأيت ان اجمع ماورد في السنة في ذلك وفي اجارة الارض فاذا جمعت ما في ذلك من الاحاديث وكلام الصحابة والعلماء بعدهم انشرح لما هو الحق في ذلك ان شاء الله تعالى . ومحميتها ( الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة ) والله ينفع بها . وقد رأيت ان أفرد احاديث كل كتاب واذا اجتمعت يتبين بها الحق ان شاء الله تعالى . فأبدأ بالبغاري وقد أخبرنا جماعة من المشايخ منهم أبو الحسين علي بن محمد بن هرون بأسانيد منها طريقة ابن الزبيدي رحمه الله وهي اعلى قال ابن هرون وغيره أنا أبو عبد الله الحسين بن المبارك بن محمد بن يحيى بن الزبيدي قال أخبرنا أبو الوقت عبد الاول بن عيسى بن شعيب المجزي الصوفي الهروي قال أخبرنا أبو الحسن عبد الرحمن بن أبي المظفر الداردي قال أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد الحنظلي قال أنا أبو عبد الله محمد بن يوسف بن مطر القبري قال أنا إمام الصناعة والمقدم

فيها على الجماعة أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن الاحنف بن  
 برد زبة الجعفي مولاهم البخاري رضى الله عنه قال قدس الله روحه وحين كتبت  
 الى هنا تناولت المجلدة الاولى من صحيح البخاري لا كتب منها ففتحتها فأول  
 شيء خرج منها « باب المزارعة بالشرط ونحوه » فمعبت وجدت الله واستبشرت  
 بالتوفيق إن شاء الله تعالى ، قال البخاري في أول هذا الباب : وقال قيس بن  
 مسلم عن أبي جعفر قال ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والرابع  
 وزارع على وسعد بن مالك وعبد الله بن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم  
 وعروة وآل أبي بكر وآل عمر وآل علي وابن سيرين . وقال عبد الرحمن بن الاسود  
 كنت أشارك عبد الرحمن بن يزيد في الزرع وعامل عمر الناس على أن جاء عمر  
 بالبذر من عنده فله الشر وان جاءوا بالبذر فلهم كذا ، وقال الحسن لا بأس أن  
 يجبي القطن على النصف وقال إبراهيم وابن سيرين وعطاء والحكم والزهرى وقتادة  
 لا بأس أن يعطى الثور بالثلث والرابع ونحوه ، وقال معمر لا بأس أن تسكر الماشية  
 على الثلث والرابع الى أجل مسمى حدثنا إبراهيم بن المنذر ثنا أنس بن عياض عن  
 عبيد الله عن نافع أن عبد الله بن عمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم عامل  
 أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من زرع أو ثمر فكان يعطى أزواجه مائة وسق<sup>(١)</sup>  
 ثمانون وسق ثمر وعشرون وسق شعير فقسم عمر رضى الله عنه خير بغير أزواج  
 النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لهم من الماء والارض او يعطى لهم من ثمن من  
 اختار الارض ومنهم من اختار الوسق وكانت عائشة رضى الله عنها اختارت الارض .

### ﴿ باب اذا لم يشترط السنين في المزارعة ﴾

حدثنا مسدد ثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله حدثني نافع عن ابن عمر قال عامل  
 النبي صلى الله عليه وسلم بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع .

### ﴿ باب ﴾

حدثنا علي بن عبد الله ثنا سفيان قال عمر وقتلت لطاوس لو تركت المحاربة فانهم  
 يزرعون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال أن يمنح أحدكم أخاه  
 خيراً له من أن يأخذ عليه خراجاً معلوماً .

### ﴿ باب المزارعة مع اليهود ﴾

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبد الله أنا نافع عن ابن عمر أن رسول الله

---

( ١ ) الوسق : ستون صاعاً وهو ثلاثمائة وعشرون رطلاً عند أهل الحجاز ،  
 وأربعمائة وثمانون رطلاً عند أهل العراق ، على اختلافهم في مقدار الصاع والمدة .

صلى الله عليه وسلم أعطى خيبر اليهود على أن يعملوها ويذرعوها ولهم شطر ما يخرج منها .

### ﴿باب ما يكره من الشرائط في المزارعة﴾

حدثنا صدقة بن الفضل أنا ابن عيينة عن يحيى سمع حنظلة الدرق عن رافع قال كنا أكثر أهل المدينة حقلاً وكان أحدنا يكرى أرضه فيقول هذه القطعة لي وهذه القطعة لك فرمما أخرجت ذه ولم يخرج ذه فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم . هذا لا تملك به لأن النهي قد يكون لتمين قطعة لهذا وقطعة لهذا وما فيه من الغرر . قال البخاري .

### ﴿باب إذا زرع بحال قوم بغير إذنهم﴾

ذكر فيه حديث الغار وفيه أني استأجرت أجيراً بفرق أرز فلما قضى عمله قال أعطني حتى فمرضت عليه فرغب عنه فلم أزل أزدرعه حتى جمعت منه بقرأوراعها وبعده : ﴿باب إذا قال رب الأرض أقر لك ما أقر الله ولم يذ كر أجلاً معلوماً على تراضيهما﴾ حدثنا أحمد بن المقدام ثنا فضيل بن سليمان حدثنا موسى ثنا نافع عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عبد الرزاق أنا ابن جريج حدثني موسى ابن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى لليهود والنصارى من أرض الحجاز وكان رد ول الله صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد اخراج اليهود منها فساءت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقرم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمر وقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تتركها على ذلك ماشئنا فقروا بها حتى أجلاهم عمر التياء واريحاه . هذا حجة في صحة المساقاة جائزة غير لازمة وقول الأصحاب أن هذا خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم يحتاج الى دليل . قال البخاري

﴿باب ما كان لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواصيه به منهم بعضاً في المزارعة والتمر﴾ حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله أنا الأوزاعي عن أبي التياح عن مولى رافع بن خديج سمعت رافع بن خديج عن رافع عن عمه ظهير بن رافع قال ظهر لقدمها النبي صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنارافقا قلت ما قال رد ول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال دعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تصنعون بمحافلكم قلت نواجرها على الربيع وعلى الأوسق من التمر والشعير فقال لا تفعلوا وارزعوها أو أزدرعوها أو امسكوها قال رافع قلت سمعنا وطاعة . هذا نص في النهي عن الإيجار على هذا الوجه فاما أن يكون تمريماً باقياً أو تنزيراً أو منسوغاً وليس فيه منع من المزارعة ولا من المحاربة . قال البخاري حدثنا عبيد الله بن موسى أنا الأوزاعي عن عطاء عن

جابر قال كانوا يزرعونها بالثلاث والربع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وسلم  
«من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها فإن لم يفعل فليمسك أرضه» هذا من  
رواية جابر موافق لحديث رافع في حصر الأمر في ثلاثة ومنع الاجارة وليس  
فيه منع للمزارة ولا المحاربة . قال البخاري وقال الربيع بن نافع أبو توبة تنامعوية  
عن يحيى عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من  
كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن ابى فليمسك أرضه ، هذا من  
رواية ابي هريرة موافق لرواية جابر ولرواية رافع بن خديج مانع من الاجارة  
ساكت عن المزارة والمحاربة . قال البخاري حدثنا قبيصة ثنا سفيان عن عمرو  
قال ذكرته لطاوس فقال يزرع قال ابن عباس إن النبي صلى الله عليه وسلم لم  
ينه عنه ولكن قال « أن يمنع أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ شيئاً معلوماً »  
هذا بمحتمل أن يكون النهي نهى تنزيه . قال البخاري حدثنا سليمان بن حرب  
ثنا حماد عن ايوب عن نافع عن ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول  
الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان وصدرأ من امارة معوية ، ثم حدث  
عن رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع فذهب  
ابن عمر إلى رافع فذهبت معه فسأله فقال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كراء  
المزارع فقال ابن عمر قد علمت أنا كنا نرى مزارعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه  
وسلم بما على الاربعاء ويشيء من التبن حدثنا يحيى بن بكير ثنا الاثب عن  
عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني سالم عن ابن عمر قال كنت أعلم في عهد رسول  
الله صلى الله عليه وسلم أن الأرض تكرى ثم خشى عبد الله أن يكون النبي صلى  
الله عليه وسلم قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه فترك كراء الأرض معذور  
عبد الله رضى الله عنه فالورع اجتناب ذلك وهو خاص بالكراء ليس فيه تعرض  
للمزارة ولا للمحاربة . وقد اخبرنا الحافظ الدمياطى قراءة عليه وأنا اسمع انا  
الحافظ ابن خليل في معجمه أنا أبو نصر شبيب بن الحسن بن محمد بن شعيب  
السمرقندي الاصل الاصبهاني قراءة عليه وأنا اسمع بأصبهان قيل له اخبركم  
الميد أبو الحسين على بن هاشم بن طاهر بن طباطبا وفاطمة بنت عبد الله بن  
احمد بن عقيل الجوزدانية قراءة عليهما وأنت تسمع فأقر به أنا أبو بكر محمد  
ابن عبد الله بن ريدة أنا أبو القاسم سليمان بن احمد بن أيوب الطبراني ثنا أبو  
سليم الكشي ثنا عبد الرحمن بن حماد الشعبي ثنا ابن عون عن محمد بن رافع بن  
خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض . قال البخاري :

### ﴿باب كراء الأرض بالذهب والفضة﴾

وقال ابن عباس إن أمتل ما أتم صانعون أن تستأجروا الأرض البيضاء من السنة الى السنة حدثنا عمرو بن خالد ثنا الليث عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال حدثني عمي أنهم كانوا يكرؤن الأرض على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بما ثبتت على الأرباء أو شيء يستثنيه صاحب الأرض فنهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقلت لرافع بن خديج فكيف هي بالدينار والدرهم فقال رافع ليس بها بأس بالدينار والدرهم . هذه الرواية عن عمه لا تمارض ما تقدم من الرواية عن عمه فانه اذا سمع منها له ان يحدث عن أحدهما وقصره النهي على ذلك صحيح وقتواه بجوازها بالذهب والفضة ليس مرفوعا قال أبو عبد الله من ههنا قال الليث أراه وكان الذي نهى من ذلك ما لو نظر فيه ذو القمم بالخلال والحرام لم يجزه لما فيه من الخطورة ، هذا صحيح لا شك فيه فان فيه غرراً عظيماً وجهالة . وقبل هذا عند البخاري حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله بن يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس الأنصاري سمع رافع بن خديج قال كنا أكثر أهل المدينة مزدعرا كنا نكرى الأرض بالناحية منها مسمى لسيده الأرض قال بما يصاب ذلك وتعلم الأرض وما تصاب الأرض ويعلم ذلك فنهينا فأما الذهب والورق فلم يكن يؤخذ . هذا أيضا مثل الذي قبله فلا تناقض في شيء من ذلك .

وقبله : (باب اذا قال اكفني مؤونة النخل أو غيره وتشركني في الثمر) حدثنا الحكم بن رافع أنبأ شعيب أنبأ أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قالت الأنصار للنبي صلى الله عليه وسلم أقسم بيننا وبين اخواننا النخيل قال لا فقال تكفونا المؤونة ونشرككم في الثمرة قالوا سمعنا وأطعنا . كل ذلك ذكره البخاري رحمه الله في كتاب الحث . وهذا الحديث دليل لجواز المزارعة . وأما صحيح مسلم رحمه الله فأخبرنا به جماعة عن جماعة عن أبي عبد الله محمد بن الفضل القرأوى كلهم بالسماع المتصل أنا أبو الحسين عبد الغفار بن محمد القارمي أنا أبو أحمد محمد بن عمرو بن الجلودي أنا أبو اسحق إبراهيم بن محمد بن سفيان الثقيفي ثنا أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن الورد بن كوشاد القشيري رحمه الله ورضي عنه حدثني ابن منصور ثنا عبيد الله بن عبد الحميد ثماري بن أبي معروف قال سمعت عطاء بن جابر ابن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض وعن بيعها المتين وعن بيع الثمر حتى يطيب هذا نص من رواية جابر في النهي عن كراء الأرض مطلقاً فالمعجب دون ذلك لم ينكر الا في رواية رافع بن خديج . قال

مسلم وحدثني أبو ثامل المجذرى ثنا حماد يعني ابن زيد عن مطر الوراق عن عطاء عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض . وحدثنا عبد بن حميد قال ثنا محمد بن الفضل لقبه عارم وهو ابن النعمان المدمومي ثنا مهدي بن ميمون ثنا مطر الوراق عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يزرعها فليزرعها أخاه . حدثنا الحكم بن موسى ثمالهق يعني ابن زياد عن الأوزاعي عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال كان لرجل فضول أرضين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليعطيها أخاه فإن أبي فليملك أرضه . وحدثنا محمد بن حاتم ثنا معلى بن منصور الرازي قال ثنا خالد ثنا الشيباني عن بكير بن الأخنس عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ للارض أجراً أو حَقّاً . حدثنا ابن غير ثنا أبي ثنا عبد الملك عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليعطيها أخاه المسلم ولا يؤاجرها إياه . وحدثنا شيبان بن فروخ ثنا همام قال سأل سليمان بن موسى عطاء فقال أحدثك جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض فليزرعها أولي زرعها أخاه ولا يكرها قال نعم هذه سبع طرق ساقها مسلم رضى الله عنه عن عطاء وأخرها تصريح من عطاء بأن جابراً أحدثه بذلك وفي كلها النهي عن كراء الأرض وسألت عن المزارعة والمخابرة فلم ينفرد رافع قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شعبة ثنا سفيان عن عمرو عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة . وحدثني حجاج بن الشاعر ثنا عبيد الله بن عبد المجيد ثنا سليم بن حيان ثنا سعيد بن مينا قال سمعت جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان له فضل أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يبيعوها فقلت لسعيد قوله ولا يبيعوها يعني الكراء قال نعم . هذه متناهة من عمرو بن دينار وسعيد بن مينا للفظي روايته عن جابر رضى الله عنه قال مسلم حدثنا أحمد بن يوسف بن نسا ثنا زهير ثنا أبو الزبير عن جابر قال كنا نختار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصيب من القصرى ومن كذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو فليعطيها أخاه والأفليدعها . هذه متابعه من أبي الزبير لفظاً وعمرو بن دينار وسعيد بن مينا . قال مسلم حدثني أبو الطاهر وأحمد بن عيسى جميعاً عن ابن وهب قال ابن عيسى ثنا عبد الله بن وهب حدثني هشام بن سعد أن أبا الزبير المسكي حدثه قال سمعت جابر بن عبد الله يقول كُنا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ الأرض بالثلث والربع بلأذيانات فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فقال من كانت له أرض



فليزرعها فإن لم يزرعها فليمنحها أخاه فإن لم يمنحها أخاه فليمسكها هذه متتابعة من هشام بن سعد ثم هير عن أبي الزبير قال مسلم حدثنا محمد بن مقبل ثنا يحيى بن حماد ثنا أبو عوانة عن سليمان ثنا أبو سفيان عن جابر قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من كانت له أرض فليهبها أو ليعرها . هذه متتابعة من أبي سفيان لمن قبله عن جابر قال مسلم وحدثني حجاج بن الشاعر أنا أبو الجواب ثناعار بن زريق عن الأعمش بهذا الاسناد غير أنه قال فليزرعها أو فليزرعها رجلا . هذه متتابعة من عمار بن زريق لأبي عوانة قال مسلم وحدثني هرون بن موسى الأيلي ثنا ابن وهب قال أخبرني عمرو ابن الحرث أن بكرا حدثه أن عبد الله بن أبي سلمة حدثه عن النعمن بن أبي عياش عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ نهى عن كراه الأرض . هذه متتابعة من النعمن بن أبي عياش لأصحاب جابر قال مسلم قال بكير وحدثني نافع أنه سمع ابن عمر يقول كنا نكسرى أرضنا ثم تركنا ذلك حين سمعنا حديث رافع بن خديج لعل ابن عمر لم يبلغه حديث جابر فإن حديث رافع كحديث جابر . قال مسلم ثنا يحيى ابن يحيى أنبا أبو خيثمة عن أبي الزبير عن جابر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الأرض البيضاء سنتين أو ثلاثا . وحدثنا سعيد بن منصور وأبو بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب قالوا حدثنا سفيان بن عيينة عن حميد الأعرج عن سليمان بن عتيق عن جابر قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع السنتين ، وفي رواية ابن أبي شيبة عن بيع النمر سنتين هاتان المبيعتان من أبي الزبير وسليمان بن أبي عتيق بالمعنى فإن البيع للأرض هو كراؤها فها في معنى مارواه من تقدم ، قال مسلم وحدثنا حماد بن عمار بن علي الحلواني ثنا أبو توبة ثنا معاوية عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليعرها أو ليعمها أخاه فإن أبي فليمسك أرضه . هذه الرواية من أبي هريرة يرضى الله عنه توافق مارواه واقم وجابر رضي الله عنهما . قال مسلم حدثنا الحسن الحلواني ثنا أبو توبة ثنا معاوية عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعم أن جابر بن عبد الله أخبره أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن المزابنة النمر بالتمر والحقول كراه الأرض ، هذه متتابعة بالمعنى كما قدمناه . قال مسلم حدثنا قتبية بن سعيد ثنا يعقوب يعني ابن عبد الرحمن القاري عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخافة والمزابنة . هذه أيضا متتابعة بالمعنى من رواية أبي هريرة يرضى الله عنه . قال مسلم حدثني أبو الطاهر أنا ابن وهب أخبرني مالك بن أنس عن داود بن الحصين أن أبا

صفين مولى ابن أبي احمد أخبره انه سمع أبا سعيد الخدري يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزانة والمحافة . والمزانة اشتراء الثمر في رؤس النخل ، والمحافة كراه الأرض . هذا أبو سعيد الخدري أيضا موافق رافعا وجابرا وياهمزة وإن كان تميم المحافة بكراه الأرض منه . قال مسلم حدثنا يحيى بن يحيى وأبو الربيع العتكي قال أبو الربيع ثنا قال يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو قال سمعت ابن عمر يقول كنا لا نرى بالخبر بأسا حتى كان عام أول فزعم رافع أن نبي الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه . الظاهر أن ابن عمر لم يبلغه ذلك إلا من حديث رافع . قال مسلم وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا سفيان ح وحدثنا علي بن حجر وإبراهيم بن دينار قالا ثنا اسمعيل وهو ابن علي عن أيوب ح وحدثنا إسحق بن إبراهيم أنا وكيع حدثنا سفيان كلهم عن عمرو بن دينار بهذا الاسناد مثله وزاد في حديث ابن عيينة فتركناه من أجله مذكور ابن عمر رضى الله عنهما وحقيق له فانه الرجل الصالح الورع . قال مسلم وحدثنا علي بن حجر ثنا اسمعيل عن أيوب عن أبي الخليل عن مجاهد قال قال ابن عمر لقد منعنا رافع نفع أرضنا . وحدثني يحيى بن يحيى أنا يزيد بن زريع عن أيوب عن نافع أن ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي إمارة أبي بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وصدرأ من خلافة معاوية حتى بلغه في آخر خلافة معاوية أن رافع بن خديج يحدث فيها بنهى عن النبي صلى الله عليه وسلم فدخل عليه وأنامعه فسأله فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن كراه المزارع فتركها ابن عمر بعدوا كان إذا سئل عنها بعد قال زعم ابن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها . حدثنا أبو الربيع وأبو كامل قالا ثنا حماد وحدثني علي بن حجر ثنا اسمعيل عن أيوب بهذا الاسناد مثله وزاد في حديث ابن علي قال فتركها ابن عمر بعد ذلك فكان لا يكرىها . وحدثنا ابن نمير ثنا أبي ثنا عبيد الله عن نافع قال ذهبت الى رافع بن خديج مع ابن عمر حتى أتاه بالبلاط فأخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراه المزارع . حدثني ابن أبي خلف وحجاج بن الشاعر قالا ثنا زكريا بن عدي أنا عبيد الله بن عمرو عن زيد عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعا فذكر هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم . حدثنا محمد بن مني ثنا حسين يعني ابن حسن بن يسار ثنا ابن عوف عن نافع أن ابن عمر كان يأخذ الأرض فنبهه حدثنا عن رافع قال فانطلق بي معه إليه قال فذكر عن بعض عمومته ذكر فنهى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراه الأرض قال فتركه

ابن عمر فلم يأجزه ، وحدثني محمد بن حاتم ثنا يزيد بن هرون ثنا ابن عوف بهذا الاسناد قال حدثني عن بعض عمومته عن النبي صلى الله عليه وسلم . وحدثني عبد الملك بن شعيب بن الليث بن سعد قال حدثني أبي عن جدتي قال حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب انه قال اخبرني سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر كان يكرى أرضه حتى بلغه ان رافع بن خديج الانصاري كان ينهى عن كراه الارض فلقية عبد الله فقال يا ابن خديج ماذا تحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في كراه الارض فقول رافع بن خديج لعبد الله سمعت عني وكانا قد شهدا بدراً يحدثان أهل الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراه الارض قال عبد الله لقد كنت اعلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الارض تنكرى ثم خشى عبد الله ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم احدث في ذلك شيئاً لم يكن علمه فتترك كراه الارض . حدثني علي بن حجر السعدي وبعقوب بن ابراهيم قالوا حدثنا إسماعيل وهو ابن علي بن ابيوب عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار عن رافع بن خديج قال كنا نحافل بالارض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكر بها بالثلاث والربع والطعام المسمى فجاءنا ذات يوم رجل من عمومي فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امر كان لنا نافعاً وطواغية الله ورسوله اتفق لنا نهاناً أن نحافل بالارض فنكر بها على الثلاث والربع والطعام المسمى وامر رب الارض ان يزرعها أو يزرعها وكره كراهها وماسوى ذلك . حدثنا يحيى بن يحيى أنا حماد بن زيد عن ابيوب قال كتب الى يعلى بن حكيم قال سمعت سليمان بن يسار يحدث عن رافع بن خديج قال كنا نحافل بالارض فنكر بها بالثلاث والربع ثم ذكر بمثل حديث ابن علي . حدثنا يحيى بن حبيب ثنا خالد بن الحرث وثناعمر بن علي حدثنا عبد الاعلى وثنا إسحق أنا عبيدة كلهم عن ابن أبي عروبة عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد مثله وحدثني أبو الطاهر أنا ابن وهب أخبرني جرير بن حازم عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يقل عن بعض عمومته . حدثني إسحق ابن منصور ثنا ابو مسهر ثنا يحيى بن حمزة حدثني أبو عمرو الازاعي عن أبي النجاشي مولى رافع بن خديج عن رافع أن ظهير بن رافع وهو عمه قال أنبأني ظهير قال لقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امر كان بنا رافقاً قلت وما ذلك ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال سألتى كيف تصنعون بمعاقلكم فقلت نواجرها يا رسول الله على الربيع أو الاوسق من التمر أو الشير قال فلا

تفعلوا ازرعوها او ازرعوها او امسكوها . حدثنا محمد بن حاتم ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن عكرمة بن عمار عن أبي النجاشي عن رافع عن النبي ﷺ بهذا ولم يذكر عن عمه طهير . حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس انه سأل رافع بن خديج عن كراء الأرض فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض قال فقلت بالذهب والورق قال اما بالذهب والورق فلا بأس به . حدثنا اسحق أنبا عيسى بن يونس ثنا الاوزاعي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال حدثني حنظلة بن قيس الانصاري قال سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال لا بأس به إنما كان الناس يؤجرون على عهد النبي ﷺ على الماذنات<sup>(١)</sup> واقبال الجدول وأشياء من الزرع فيها هذا ويسلم هذا وبهلك هذا فلم يكن للناس كراء الا هذا فلذلك زجر عنه فامسك مضمون معلوم فلا بأس به . حدثنا عمرو الساقدي ثنا سفيان بن عيينة عن يحيى وهو ابن سعيد عن حنظلة الزرقاني انه سمع رافع بن خديج يقول كنا اكثر الانصار حلقا لكانت ترى الأرض على ان لما هذه ولم هذه فخرجنا اخرجت هذه ولم تخرج هذه فها نحن ذلك واما الورق فلم ينهنا . هذه الاقناظ كلها ليس فيها الا النهي عن الكراء وقد اشترك فيه رافع وجابر وابو هريرة وقريب منهم ابو سعيد وليس في شيء من ذلك النهي عن المزارعة فامتنع ابن عمر رضي الله عنهما يحتمل ان يكون عن الكراء وانه كان له فيه تقع ويحتمل ان يكون عنده المزارعة في معنى العكراء بالثلث والربع فترك الكراء والمزارعة جميعاً لكن اذا احتمل ذلك من حال ابن عمر وغيره من الصحابة فالواجب علينا الرجوع الى اللفظ واللفظ نجده من روايات الصحابة المذكورين ناهياً عن الكراء ساكتاً عن المزارعة وليست المزارعة في معنى الكراء فان الزارع كالوكيل عن صاحب الأرض يجعل . قال مسلم حدثنا ابو الربيع ثنا حماد بن ثناب عن يزيد بن هرون جميعاً عن يحيى بن سعيد بهذا الاسناد نحوه وحدثنا يحيى بن يحيى ثنا عبد الواحد بن زياد وثنا ابو بصير بن ابي شبة ثنا علي بن مسهر كلاهما عن الشيباني عن عبد الله بن السائب قال سألت عبد الله بن مقفل عن المزارعة فقال اخبرني ثابت بن الضحك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة في رواية ابن ابي شبة نهى عنها وقال ابن مقفل لم يسم عبد الله حدثنا اسحق بن منصور ثنا يحيى بن حماد ابو عوانة عن سليمان الشيباني عن عبد الله بن السائب قال دخلنا على عبد الله بن مقفل فسالناه عن المزارعة فقال زعم ثابت ان رسول الله

(١) جمع ما ذيان وهو النهر الكبير ، وليمت بعربية .

صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة وامرنا بالموأجرة وقال لا تأمر . فها تان الطريقتان عن ثابت بن الضحاك في النهي عن المزارعة والامر بالموأجرة يخالف ما فهمناه من حديث رافع وجابر وافي هريرة ، ولم يصرح في الطريق الاولى بالموأجرة وصرح بها في الثانية لكن يحتمل ان يكون قوله امر يعنى به النبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون ثابت عن ابن الضحاك فانه كان كذلك فلعل النهي عن المزارعة هي التي كانت تفعل مع الفرز والجهالة المذكورة في حديث رافع فيكون النهي خاصا بها . حدثنا يحيى بن يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو بن جاهد قال لطاوس انطلق بنا الى ابن رافع بن خديج فسمع منه الحديث عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فانه يره قال ابي والله لو اعلم ان رسول الله صلى الله عليه النبي صلى الله عليه وسلم عنه ما فعلته ولكن حدثني من هو اعلم به منهم يعني ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح الرجل اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها خرجا معلوما . حدثنا ابن ابي عمر ثنا سفيان عن عمرو بن طاوس عن طاوس انه كان يخبر قال عمرو فقلت له يا ابا عبد الرحمن لو تركت هذه الخبارة فأنهم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الخبارة فقال أي عمرو اخبرني اعلمهم بذلك يعني ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها انما قال يمنح احدكم اخاه خير له من ان يأخذ عليه خرجا معلوما هذي يدل على أنهم فهموا من حديث رافع النهي عن الخبارة فلعلهم يطلقون الخبارة على كراه الارض . حدثنا ابن ابي عمر ثنا الثقي عن ايوب ح وثنا ابو بكر بن ابي شيبة واسحق بن ابراهيم جميعاً عن وكيع عن سفيان ح وثنا محمد بن رمح انبا الليث عن ابن جريح ح<sup>(١)</sup> وحدثني علي بن حجر ثنا الفضل بن موسى عن شريك عن شعبة كلهم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو حديثهم . وحدثني عبد بن حميد وحمد بن رافع قال عبد انا وقال ابن رافع ثنا عبد الرزاق انا معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح احدكم اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها كذا وكذا الشيء معلوم قال وقال ابن عباس هو الحقل وهو بلسان الانصار المحاقلة . حديث ابن عباس هذا فيه فائدة عظيمة لانه نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خير له من ان يأخذ عليها فدل على ان الاخذ عليها جائز

(١) هذه الحاء تسمى حاء التحويل توضع اذا كان للحديث اسنادان أو أكثر لرا واحد فيذكر الاسناد الاول اليه ثم يحولون الكلام الى الاسناد الثاني.

فيكون حديث رافع وجابر وإبي هريرة ومن يوافقهم الامر فيه للتسبب والاستحباب والنهي للتنزيه والكراهة ولا يكون في ذلك وجوب ولا تحريم وقد قرأت على ابراهيم بن غلي بن الحوي ثنا حارثة بن محمود بن ابراهيم ابن منده أنبا ابو الخير محمد بن احمد بن عمرو بن البختري ببغداد حدثنا سمعان بن نصر بن منصور ثنا ابو معوية محمد بن حازم عن ابي اسحق الشيباني عن عكرمة عن ابن عباس قال سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحاقلة والمزابنة قال مسلم حدثنا عبد الله ابن عبد الرحمن الدارمي أنبا عبد الله بن جعفر الرقي أن عبيد الله بن عمرو بن زيد ابن ابي أنيسة عن عبد الملك بن زيد عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له ارض فانه ان يمنحها اخاه خير . حدثنا احمد بن حنبل وزهير بن حرب واللقظ لغير قال ثنا يحيى وهو القطنان عن عبيد الله قال اخبرني نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من تمر أو زرع وحدثني علي بن حجر السعدي انا علي وهو ابن مسهر أنا عبد الله عن نافع عن ابن عمر قال اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر بشطر ما يخرج من تمر أو زرع وكان يمطى أزواجه كل سنة مائة وسق ثمانين وسقا من تمر وعشرين وسقا من شعير فلما ولي عمر رضي الله عنه قسم خيبر خيبر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ان يقطع لمن الارض والماء او يضمن لمن الاوساق كل عام فاختلفن فنهن من اختار الارض والماء ومنهن من اختار الاوساق كل عام ، وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . حدثنا ابن عمير ثنا ابي ثنا عبيد الله وثنا نافع عن عبد الله ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو تمر واقص الحديث بنحو حديث علي بن مسهر ولم يذكر وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . وقال خير ازواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لمن الارض ولم يذكر الماء . وحدثني ابو الطاهر ثنا عبد الله بن وهب أخبرني اسامة بن زيد الليثي عن نافع عن عبد الله بن عمر قال لما افتتحت خيبر سألت يهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرم فيها على أن يعملوا على نصف ما يخرج من التمر والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرمك فيها على ذلك ما شئتم ساق الحديث بنحو حديث ابن عمير وابن مسهر عن عبد الله وزاد فيه : وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر فباخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخس وحدثني ابن رمح أنا الليث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن عبد الله بن عمر

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر نمرها . حدثني محمد بن رافع وإسحق بن منصور واللفظ لابن رافع قال ثنا عبد الرزاق أن ابن جريج حدثني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز وأن النبي صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد إخراج اليهود منها وكانت الأرض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللهذين أراد إخراجهم منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تتركهم بها على ذلك ما شئنا ففروا بها حتى أجلاهم عمر رضى الله عنه إلى نجا وأرماء . هذا ما ذكره مسلم رحمه الله في صحيحه من ذلك والذي يجب أن ينظر فيه منه موضعان . أحدهما رواية ثابت بن الضحاك وفهم معناها والآخر فهم طاووس ومن كلفه في التجربة من حديث رافع وقد نبهنا عليه ولكن زيد زيادة تحقيق . وأما سنن أبي داود فقد سمعتها جميعها على شيخنا الحافظ أبي عبد المؤمن بن خلف الهمياطي بسامعه لجميعها من أبي الحسن بن المقيم بأجازته الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب قال أنبأ أبو علي محمد بن أحمد بن عمرو اللؤلؤي قال ثنا أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحق بن بشير بن شداد السجستاني قال أبو داود ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا ابن علية وحدثنا مسدد ثنا بشر عن عبد الرحمن بن إسحاق عن أبي عبيدة بن عبد بن عمار عن الوليد بن أبي الوليد عن عروة بن الزبير قال قال زيد بن ثابت يفتقر الله لرافع بن خديج أنا والله أعلم بالحديث منه أنه أتى رجلاً قال مسدد من الانصار قد اقتلوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع زاد مسدد فسمع قوله لا تكروا المزارع زيد بن ثابت عظيم في العلم والعجب منه اذا لم يبلغه حديث جابر وأبي هريرة أو يكون الامر على خلاف ما افهمنا وقد أخبرنا به من طريق أبي داود موسى بن علي بن أبي طالب وعلي بن محمد بن هرون بقراوني على الثاني وقرأه على الاول وأنا اسمع قال محمد بن ابراهيم الاربلي حضوراً أنبأ شهادة بنت أحمد الكاتبة أنبأ طراد بن محمد أنبأ الحسين بن يحيى بن عياش القطان أنبأ أبو الأشعث أحمد بن مقدم المعلى أنبأ يزيد بن زريع عن عبد الرحمن بن إسحق فذكره فوقع طالياً بدرجتين كأنني سمعته ممن سمعته من الخطيب وكان يذو ويين أبي داود فيه أربعة رجال ويزيد بن زريع المساوي لابن أبي

شبية وابن عليّ وهو اسمعيل بنى وبينه ستة رجال وهذا يزى الوجود ولما ذكر عبد الحق هذا الحديث فى الاحكام قال لا يثبت هذا لأن فى اسناده عبد الرحمن المدينى عن أبى عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر هكذا نقلته من كتاب ابن القطان ولم أره فى الاحكام ثم قال ابن القطان هكذا أحمل تعليله فأما أبو عبيدة فهو على أصله غير عمله فانه أورد من روايته ولم يبينه حديث « من قتل دون ماله فهو شهيد » وسكت عنه وأما عبد الرحمن بن إسحق فهو المعروف بعباد وهو مختلف فيه . حدثنا عثمان بن أبى شبة ثنا يزيد بن هرون ثنا ابراهيم ابن سعد عن محمد بن عكرمة بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام عن محمد بن عبد الرحمن بن أبى لبية <sup>(١)</sup> عن سميد بن المسيب عن سعد قال كنا نكرى الارض بما على السواقي من المزارع وما سقى بالماء منها فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وأمرنا أن نكرى ما يذهب أو فضة . محمد بن عبد الرحمن بن أبى لبية ذكره ابن حبان فى الثقات لكن قل يحيى بن معين ليس حديثه بشيء . ومحمد بن عكرمة ذكره ابن حبان فى الثقات وليس له فى الكتب إلا هذا الحديث . وفى بعض ألفاظه رخص لنا أن نكرى ما يذهب أو فضة وهذا هو المحتاج اليه . وأما النهى عن السكراء ما ذكره فقد عرف من حديث غيره . وأما المزارعة والمخابرة فليس فيه تعرض لها كما قلنا فى حديث رافع وغيره . فى حديث زيد بن ثابت هذا فائدة عظيمة وهو الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم الرخصة بكرة الارض بذهب أو فضة أما امرأ وأما رخصة هذا دليل الجمهور فى جواز كرائها بذلك فهو الحق إن شاء الله تعالى وذكر أبو داود حديث عقيل عن ابن شهاب عن سالم أن ابن عمر كان يكرى أرضه حتى بلغه أن رافع بن خديج الحديث قال أبو داود رواه أيوب وعبيد الله وكثير بن فرقد ومالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه الأوزاعي عن حفص بن غنات عن نافع عن رافع قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو داود وكذلك رواه زيد بن أبى أنيسة عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعاً فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم قال أبو داود ورواه عكرمة بن عمار عن أبى النجاشي عن رافع سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانظر هذه الطرق كيف صرح فيها رافع بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم وليس فى ذلك مخالفة لروايته عن عمه وغيره

(١) ففتح أوله ، وفى النسخ غير منقولة والتصحيح من الخلاصة وغيرها .



الجواز أن يكون سمعه من عمه ثم سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ورواه  
 الاوزاعي عن ابي النجاشي عن رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع عن  
 النبي صلى الله عليه وسلم . قال ابو داود حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة  
 ثنا خالد بن الحرث ثنا سميد عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار ان رافع  
 ابن خديج قال كنا مخبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أن  
 بعض عمومه أتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا  
 نافعا وطواعية الله ورسوله انفع لنا وانفع قال قلنا وما ذلك قال قال رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم من تأتله أرض فليزرعها أو يزرعها أخاه ولا يكرها بثلث ولا  
 ربيع ولا بطعام مسمى . هذا يدل على أنه اراد بالخبرة كراه الأرض فليس فيه منع  
 من الخبرة المعروفة قال ابو داود ثنا ابو بكر بن أبي شيبة ثنا وكيع ثنا عمرو  
 عن مجاهد عن رافع بن خديج عن ابيه قال جاءنا ابو رافع من عند رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم فقال هنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امر كان  
 يرفق بنا وطاعة الله ورسوله اذرق بنا هنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان  
 يزرع احدنا الا ارضا يملك رقبته او منيحة يمنحها رجل . هذا فيه دليل على  
 منع الصكره واما المزارعة والخبرة المروفتان فلا . قال ابو داود حدثنا محمد  
 ابن كثير ثنا سفين عن منصور عن مجاهد ابن اسيد بن ظهير قال جاءنا  
 رافع بن خديج فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هنا كم عن امر كان لكم  
 نافعا وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انتم لكم ان رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم هنا كم عن الحقل وقال من استغنى عن ارضه فليمنحها أخاه او يدع  
 قال ابو داود وهكذا رواه شعبة ومفضل بن مهلهل عن منصور قال شعبة  
 اسيد ابن اخي رافع بن خديج حدثنا محمد بن بشار ثنا يحيى ثنا ابو جعفر الخطمي  
 قال بمعنى عمي انا و غلام له الى سميد بن السيب قال قلنا شيء بلغنا عنك في  
 المزارعة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأس حتى بلغه عن رافع بن خديج في حديث  
 فأتاه فأخبره رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بني حارثة  
 فرأى زراعا في أرض ظهير فقال ما أحسن زرع ظهير فقالوا ليس لظهير قال أليس  
 أرض ظهير قالوا بلى ولكن زرع فلان قال فخذوا زرعكم وردوا عليه النفقة  
 قال رافع فأخذنا زرعنا ورددنا اليه النفقة قال سميد أفقر أخاك أو أكره  
 بالدرهم . قوله أفقر أخاك يعني أعزه تقول أفقرت كذا أي امرتكها . وابو  
 جعفر الخطمي اسمه عمير بن يزيد قال أبو داود ثنا محمد قال ثنا ابو الاحوص

ثنا طارق بن عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب عن رافع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال إنما يزرع ثلاثة رجل له أرض فهو يزرعها ورجل منع أرضاً فهو يزرع ما يمنح ورجل استكرى بثمن أو فضة . قرأت على سعيد بن يعقوب الطالقاني قلت حدثكم ابن المبارك عن سعيد ابن شعيب ثنا عثمان بن سهل بن رافع بن خديج قال أنى لبيتم في حجر رافع ابن خديج وحجبت معه فجاءه اخي عمران بن سهل فقالا كرينا أرضنا فلانة بمائة درهم فقال دعه فإن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراه الأرض حدثنا هرون ابن عبد الله ثنا الفضل بن دكير ثنا مكي بن عيسى ابن عامر عن ابن أبي نعم قال حدثني رافع بن خديج أنه زرع أرضاً فر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسقيها . فسأله لمن الزرع ولمن الأرض فقال زرعني يذري وعملي لي الشطر ولبي فلان الشطر فقال اربئنا فردا الأرض على أهلها وخذ نفقتك . هذه واقعة حال لا ندرى هل زرع باذن أهلها أو لا أو كانت اجارة أو مزارعة أو مخابرة قال أبو داود ثنا قتيبة عن شريك عن أبي اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من زرع في أرض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع شيء وله نفقته حدثنا أحمد بن حنبل ثنا اسماعيل وثنا مسددان حماد وعبد الوارث حدثاه عن ايوب عن أبي الزبير قال عن حماد وسعد بن مينا ثم اتفقوا عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة <sup>(١)</sup> قال عن حماد وقال أحدهما والمعاومة وقال الآخر كبيع الستين ثم اتفقوا عن الثنيا ورخص في بيع العرايا <sup>(٢)</sup> حدثنا يحيى بن معين ثنا ابن رجاء يعني المكي ثنا ابن خيثم حدثني عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من لم يذر المخابرة قليلاً ذبح بحرب من الله ورسوله ، هذا يحتمل أن يكون المراد به الكراهة ويحتمل أن يريد المخابرة المعروفة لكن حديث خبير يدل على جواز المخابرة

(١) المعاومة : هي ييم تمر النخل والشجر ستين وثلاثاً فصاعداً ، يقال عاومت النخلة إذا حملت سنة ولم تحمل أخرى ، وهي مفاصلة من العام السنة . (٢) وهو أن من لا نخل له من ذوي الحاجة يدرك الرطب ولا تقديده يشتري به الرطب لعباله ولا نخل له يطعمهم منه ويكون قد فضل له من قوته تمر فيجسئ إلى صاحب النخل فيقول له بعني تمر نخلة أو نخلتين بخربها من التمر فيعطيه ذلك التفاضل من التمر بشر تلك النخلات ليصيب من رطبها مع الناس فرخص فيه إذا كان دون خمسة أوسق .

المعروفة فيجعل هذا على الكراء . قال ابو داود ثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا عمر بن ايوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج عن زيد بن ثابت قال قال نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحنابلة قلت وما الحنابلة قال الحنابلة ان يأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع . هذا يحتمل الكراء فيجعل عليه جمعا بينه وبين معاملة خير . قال ابو داود : باب المداقة .

حدثنا احمد بن حنبل ثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دفع الى يهود خيبر نخيل خيبر وأرضها على ان يمتثلوها من أموالهم وأن لرسول الله صلى الله عليه وسلم شعر تمرها . حدثنا أبو أيوب بن محمد الرقي ثنا عمر بن أيوب ثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران عن مقسم عن ابن عباس قال افتتح النبي صلى الله عليه وسلم خيبر واشترط أن له الأرض وكل سفراء ويضاه قال أهل خيبر نحن اعلم بالأرض منكم فأعطناها على أن لكم نصف التمر ولنا نصف فزعم أنه أعطاهم على ذلك فلما كان حين تصرم النخل بث عليهم عبد الله بن رواحة فحزرو عليهم النخل وهو الذي يسميه أهل المدينة الخرص<sup>(١)</sup> فقال في ذه كذا وكذا فقالوا اكثرت علينا يا ابن رواحة قال فانا الى جداد النخل<sup>(٢)</sup> فأعطاكم نصف الذي قلت قالوا هذا الحق وبه تقوم المموات والأرض وقد رضينا أن نأخذها بالذي قلت . حدثنا يحيى بن معين ثنا حجاج عن ابن جريج قال اخبرت عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة فيخرس النخل حين يطيب قبل أن يؤكل منه ثم يجير يهود يأخذونه بذلك الخرص او يدفعونه اليهم بذلك الخرص لكي تحصى الزكاة قبل أن تؤكل الثمار وتفرق . قال ابو داود حدثنا محمد بن احمد بن ابي خليف ثنا محمد بن سابق عن ابراهيم بن طهمان عن ابي الزبير عن جابر قال أفاء الله على رسوله خيبر فأقرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألوه وجعلها بينه وبينهم<sup>(٣)</sup> فبعث عبد الله بن رواحة فخرصها عليهم . حدثنا احمد بن حنبل ثنا عبد الرزاق ومحمد بن بكر قالان ابن جريج قال اخبرني ابو الزبير انه سمع جابر بن عبد الله يقول خرصها ابن رواحة اربعين الف وسق . وذكر ابو داود في باب حكم ارض خيبر حدثنا هرون بن زيد بن ابي الزرقا ثنا في ثنا هاد

(١) خرس النخلة يخرصها اذا حزر ما عليها من الرطب تمرها من الخرص الفلن .

(٢) الجداد بالفتح والكسر : صرام النخل وهو قطع تمرتها

(٣) في التمشخ بياض استدرسته من سنن ابي داود .

ابن سامة عن عبيد الله بن عمرو احسبه عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قاتل اهل خيبر فذكر الحديث الى ان قال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطى <sup>(١)</sup> كل امرأة من نسائه ثمانين وسقاً من تمر وعشرين وسقاً من شعير . ثما سليمان بن داود المهرى ثنا ابن وهب اخبرني اسامة بن زيد البشيري عن نافع عن ابن عمر وقال وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاه كل امرأة من ازواجه من الخمس مائة وسق تمر وعشرين وسق شعير ، وفي رواية اخرى ان ارض خيبر اربعةون الف علق . واما جامع الترمذي فقرأته كله على جماعة منهم عبد الله بن علي بن عمر الصنهاجي انا محمد بن احمد بن علي القسطلاني انا علي بن ابي السكرم انا البنا انا عبد الملك الكروخي انا ابو طاهر محمود بن القمم الازدی واحد بن عبد الصمد الفورجي انا عبد الجبار بن محمد الجراحي انا ابو العباس محمد بن احمد المهنوني انا ابو عيسى محمد عيسى بن سورة الترمذي رحمه الله قال في حديث عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من تمر اوزرع والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم لم يروا بأساً بالمزاعة على النصف والثلث والرابع واختار بعضهم ان يكون البئر من رب الارض ، وهو قول احمد واسحق ، وصكره بعض اهل العلم المزادة بالثلث والرابع ولم يروا بمساقاة النخيل بالثلث والرابع بأساً وهو قول مالك بن انس والشافعي ولم ير بعضهم ان يصح شيء من المزاعة الا ان يستأجر الارض بالذهب والفضة . حدثنا محمود بن غيلان ثنا الفضل بن موسى الشيباني ثنا شريك عن شعبة عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحرم المزاعة ولكن امر ان يرفق بعضهم ببعض . هذا حديث حسن صحيح . وفي الباب عن زيد بن ثابت حديث رافع حديث فيه اضطراب يروى مع هذا الحديث عن رافع بن خديج عن عومته ويروى عنه عن ظهير بن رافع وهو احد عومته وقد روى هذا الحديث عنه على روايات مختلفة . قلت هذا الاضطراب لم يضر لما بينته ، واما المجتبى من المجتبى للنسائي فسمعت كلاً كثرة على ابي الحسين على بن نصر الله بن عمر وبقية على ابي الحسن على بن عيسى بن سليمان بن رمضان الشافعي قالان ابا بكر عبد العزيز بن عمر بن باقا قال الاول مماعاً وقال الثاني اجازة

(١) « يعطى » ساقطة من النسخ فاستدركتها من سنن أبي داود .

أنا أبو ذرعة طاهر بن محمد المسمى خلا من باب اذا تطيب واغتسل وبقي أثر الطيب إلى باب البداءة بفاتحة الكتاب قبل المودة فبأجازه لهذا القدر إن لم يكن سمياً منه أنا أبو محمد عبد الرحمن بن حميد الدوني أنا أبو بكر أحمد بن الحسين بن الكسار أنا أحمد بن محمد بن إسحق بن السني أنا أبو عبد الرحمن أحمد ابن شبيب بن علي النسائي رحمه الله قال ذكر الاحاديث المختلفة في النهي عن كراه الارض بالثلث والربع واختلاف ألفاظ الناقطين للخير أنا محمد بن ابراهيم أنا خالد بن الحارث قال قرأت على عبد الحميد بن جعفر اخبرني ابي عن رافع بن أسيد بن ظهير عن أبيه أسيد بن ظهير أنه خرج إلى قومه إلى بني حارثة فقال يا بني حارثة لقد دخلت عليكم مصيبة قالوا ما هي قال نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراه الارض قلنا يا رسول الله اذا نكريها بشيء من الحب قال لا ولكن نكريها بالثبن فقال لا ولكنا نكريها بما على الربيع الساق فقال لا ازرعها او امنحها اخاك . هذا انما فيه النهي عن الكراه قال النسائي خالفه مجاهد اخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك ثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا مفضل بن بهلول عن منصور عن مجاهد عن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل والحقل الثلث والربع وعن المزابنة والمزابنة شراء ما في رهوس النخل بكذا وكذا وسقاً من تمر ، مراده بالخامة المخالفة في الاسناد ولا يضر ، قال النسائي أنا محمد بن المني ثنا محمد بن شعبة عن منصور سمعت مجاهداً يحدث عن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم نهاكم عن الحقل وقال من كانت له أرض فليمنحها أوليديها ونهي عن المزابنة والمزابنة الرجل يكون له المال العظيم من النخل فيجىء الرجل فيأخذها بكذا وكذا وسقاً من تمر هذا أيضاً انما فيه نهى عن الكراه . قال النسائي اخبرنا محمد بن قدامة ثنا جرير عن منصور عن مجاهد عن اسيد بن ظهير قال أتى علينا رافع بن خديج فقال ولم اهتم قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن المزابنة والربع فمن كان له أرض واستغنى عنها فليمنحها أخاه أو ليدعونهاكم عن المزابنة والمزابنة الرجل يجيء إلى النخل الكثير بالمال العظيم فيقول خذ بكذا وكذا وسقاً من تمر ذلك العام ، هذا يسمى قبالة ومعنى القبالة أن يتقبل التمرة

بمقدار، وهذاباطل باتفاق الفقهاء. قال النسائي أخبرنا ابراهيم بن يعقوب بن إسحاق  
تناغفان ثنا عبد الواحد ثنا سميد بن عبد الرحمن عن مجاهد حدثني أسيد قال قال  
رافع بن خديج نها كم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا فمأ طاعة رسول  
الله صلى الله عليه وسلم انفع لنا قال من كانت له أرض فليزرعها فان عجز عنها فليزرعها  
أخاه. هذاموافق لما تقدم في البخاري ومسلم وغيرهما؛ قال النسائي خالقه عبد الكريم  
ابن مالك. أخبرنا علي بن حجر ثنا عبيد الله بن عمار عن عبد الكريم بن مجاهد  
قال أخذت بيد طائوس حتى دخلت على ابن رافع بن خديج فحدثه عن أبيه عن رسول  
الله صلى الله عليه وسلم انه نهي عن كراه الأرض فأبى طائوس وقال سمعت ابن عباس  
لا يرى بذلك بأساً. ورواه أبو عوانة عن أبي حصين عن مجاهد عن رافع مرسلاً.  
مراد النسائي بالمخالفة المخالفة بالاسناد. قال النسائي أخبرنا قتبية ثنا أبو عوانة  
عن أبي حصين عن مجاهد قال قال رافع بن خديج نهانا رسول الله صلى الله عليه  
وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرأس والعين  
نهانا أن نتقبل الأرض ببعض خرجها. قد جاء لفظ التقبل هنا والتقبل ان كان  
هو السكراء فقد عرف حكمه من هذه الاحاديث، وان كان هو التقبل المشهور  
وهو أن يأتي إلى شجر مشر فيقول قد تقبلته بكذا وكذا وسقاً فهو باطل.  
باتفاق الفقهاء، وعن ذكره أبو عبيد في كتاب الاموال، قال النسائي تابعه  
ابراهيم بن مهاجر أخبرنا احمد بن سليمان ثنا عبيد الله أنا اسرائيل عن ابراهيم بن  
المهاجر عن رافع بن خديج قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على أرض  
رجل من الانصار قد عرف أنه محتاج فقال لمن هذه الأرض فقال لفلان اعطانيها  
بالاجر قال لو منحها أخاه فأتي رافع الانصار فقال إن رسول الله صلى الله عليه  
وسلم نهاكم عن أمر كان لكم نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع  
لكم، مراد النسائي بالمطابقة متابعة ابراهيم بن مهاجر لابي حصين عن مجاهد  
في روايته عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو أمر في بيان الاسناد  
لاغير. قال النسائي أخبرنا مجيد بن المشي وعبد بن بشار قالانا عهدتنا شعبة عن الحكم  
عن مجاهد عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن  
الحقل. أخبرنا عمرو بن علي عن خالد وهو ابن الحرث ثنا شعبة عن عبد الملك  
عن عطاء وطائوس ومجاهد قال حدث رافع بن خديج قال خرج الينا رسول  
الله صلى الله عليه وسلم فنهانا عن أمر كان لنا نافعاً وأمر رسول الله صلى الله  
عليه وسلم انفع لنا قال من كان له أرض فليزرعها أو ليحضرها أو ليدعها، ومما

يدل على أن طاووساً لم يسمع هذا الحديث من رافع ما أخبرنا محمد بن عبد الله ابن المبارك ثنا زكريا بن عدي ثنا حماد بن زيد عن عمرو بن دينار قال كان طاوس يكره أن يؤاجر أرضه بالذهب والفضة ولا يرى بالثلث والرابع بأساً فقال له مجاهد اذهب إلى ابن رافع بن خديج فاسمع حديثه فقال أي والله لو أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه ما فعلته ولكن أخبرني من هو أعلم منه ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما قال لأن يمنح أحدكم أخاه أرضه خير له من أن يأخذ عليها خراجاً معلوماً. وقد اختلف على عطاء في هذا الحديث فقال عبد الملك بن ميسرة عن عطاء عن رافع، وقد تقدم ذكرنا له، وقال عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فليرزقها فإن عجز عن أن يزرعها فليمنحها أخاه المسلم ولا يزرعها إياه. أخبرنا عمرو بن علي ثنا يحيى ثنا عبد الملك عن عطاء عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليرزقها أو ليعينها أخاه ولا يكرها، تابعه عبد الرحمن بن عمر والاوزاعي أخبرنا هشام بن عمار عن يحيى بن حمزة حدثني الاوزاعي عن عطاء عن جابر قال كان لانس فضول أرضين يكرهتا بالنصف والثلث والربم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليرزقها أو يزرعها أو يعسكها، واقفه مطر بن طهمان، أخبرنا عيسى بن محمد هو أبو عمير بن النحاس وعيسى ابن يونس قالوا حدثنا ضمرة عن ابن شوذب عن مطر عن عطاء عن جابر ابن عبد الله قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من كانت له أرض فليرزقها أو ليرزقها ولا يؤاجرها، أخبرني محمد ابن اسماعيل بن ابراهيم عن يونس ثنا حماد عن مطر عن عطاء عن جابر دفعه نهى عن كراه الأرض. جميع هذه الطرق إنما تدل على النهي عن الكراه. قال النسائي وواقفه عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريج على النهي عن كراه الأرض. أخبرنا قتيبة بن سعيد ثنا الفضل عن ابن جريج عن عطاء وابي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة. يحتمل أن يريد الكراه كما قدمناه فليس صريحاً في منع المخابرة المعروفة. قال النسائي تابعه يونس بن عبيد أخبرني زياد بن أيوب ثنا عباد بن العوام أخبرنا سفيان بن حسين ثنا يونس بن عبيد عن عطاء عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخاطبة والمزاينة والمخابرة والنزاع<sup>(١)</sup> إلا أن تعلم. وفي رواية هام بن يحيى قال ليل

(١) هي أن يستثنى في عقد البيع شيء مجهول فيتمده، وقيل هو أن يباع شيء.

على أن عطاء لم يسمع من جابر حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فليزرعها أخبرني أحمد بن يحيى ثنا أبو نعيم ثنا مھام بن يحيى قال سأل عطاء سليمان ابن موسى قال حدث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكرها أخاه . وقد روى النهي عن المحاقلة يزيد ابن نعيم عن جابر أخبرنا محمد بن إدريس ثنا أبو توبة ثنا معاوية بن سلام عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعيم عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المحمل وهو المزبنة والمحاقلة والمحاضرة والتجارية قال المحاضرة بيع الثمر قبل أن يزهو والتجارية بيع الأرض بكذا وكذا صاعا ، خالقه عمرو بن أبي سلمة فقال عن أبيه عن أبي هريرة أخبرنا عمرو بن علي ثنا عبد الرحمن ثنا سفيان عن سعد بن إبراهيم عن عمر بن أبي سلمة عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزبنة ، خالقه محمد بن عمرو فقال عن أبي سلمة عن أبي سعيد أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك حدثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا عبد الرحيم عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزبنة ، خالقهما الأسود بن العلاء فقال عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أخبرني زكريا بن يحيى ثنا محمد بن يزيد بن إبراهيم ثنا عبيد الله بن جمران ثنا عبد الحميد بن جعفر عن الأسود بن العلاء عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزبنة رواه القمم بن محمد عن رافع بن خديج . أخبرنا عمرو بن علي ثنا أبو حاصم ثنا عثمان بن مرة قال سألت القمم عن المزبنة فحدثت عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزبنة ، قال أبو عبد الرحمن مرة أخرى أنا عمرو بن علي قال قال أبو حاصم عن عثمان بن مرة قال سألت القمم عن كراه الأرض فقال قال رافع ابن خديج إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراه الأرض . هذا مبين وما قبله من التجارية والمحاقلة ونحوها مجمل<sup>(١)</sup> فيحمل المجمل على المبين ولا يمارض قال النسائي واختلف على سعيد بن المسيب فيه أخبرنا محمد بن المنثري ثنا يحيى عن أبي جعفر الخطمي واسمه حمير بن يزيد قال أرسلني عمي وغلاما لي أبي سعيد أسأله عن المزبنة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأسا حتى بلغه عن رافع بن خديج حديث فلقبه فقال رافع أتى النبي صلى الله عليه وسلم بنى حارثة فرأى

جزا فلا يجوز أن يستثنى منه شيء قل أو أكثر ، وتكون التنبأ في المزبنة أن يستثنى بعد التعف أو التث كيل معلوم . (١) في النسخ «يحتمل» وهو غلط .



زرعا فقال ما أحسن زرع ظهر قالوا ليس لظهير قال أليس أرض ظهر فقالوا بلى  
ولكنه أزرعها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا زرعكم وردوا إليه  
نقته . هذا ظاهر في منع المزاولة المعروفة فليست فيه قال النسائي ورواه طارق  
ابن عبد الرحمن عن سعيد واختلف عليه فيه أخبرنا قتيبة ثنا أبو الاحوص عن  
طارق عن سعيد بن المسيب عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله  
عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال إنما يزرع ثلاثة رجل له أرض فهو يزرعها  
أو رجل منح أرضا فهو يزرع ما منح ورجل استكرى أرضا بذهب أو فضة . هذا  
ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، قال النسائي ميزه إسرائيل عن طارق  
فأرسل الكلام الأول وجعل الآخر من كلام سعيد أخبرنا أحمد بن سليمان ثنا عبيد  
الله بن موسى أنا إسرائيل عن طارق عن سعيد قال نهى رسول الله صلى الله عليه  
وسلم عن المحاقلة قال سعيد فذكر نحوه ، ورواه سفين الثوري عن طارق أخبرنا  
عبد بن علي وهو ابن ميمون ثنا محمد ثنا سفين عن طارق قال سمعت سعيد بن  
المسيب يقول لا يصلح الزرع غير ثلاث أرض يملك رقبته أو منحة أو أرض  
بيضاء يستأجرها بذهب أو فضة . وروى الزهري الكلام الأول عن سعيد فأرسله  
أخبرنا الحرث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع عن ابن القيس حدثني مالك عن  
ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن  
المحاقلة والمزابنة ورواه عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب فقال عن سعد  
ابن أبي وقاص أخبرنا عبيد الله بن سعد بن إبراهيم ثنا عيسى بن أبي عن محمد بن عكرمة عن  
محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب عن سعد بن أبي وقاص قال كان أصحاب  
المزارع يكرهون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مزارعهم بما يكون على  
الساق من الزرع فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إن يكرهوا فاختصموا في بعض  
ذلك فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وقال أكره بالذهب والفضة . هذا  
ظاهر في إباحة الكراه قد تقدم الكلام في سندته قال النسائي وقد روى هذا الحديث  
سليمان عن رافع فقال عن رجل من محومته فذكر ما قدمناه من صحيح مسلم  
ثم قال أيوب لم يسمعه من يملى وذكر الطريق التي فيها كتب إلى وقد رويها  
من مسلم ثم قال رواه سعيد عن يملى بن حكيم وذكر ثم قال رواه حنظلة بن  
قيس عن رافع واختلف على ربيعة في روايته فذكره من طريق الليث ومن  
طريق الأزاعي ومن طريق مالك وسفين كلهم عن ربيعة ثم قال رواه يحيى  
ابن سعيد عن حنظلة ورفعها كما رواه مالك عن ربيعة وذكره ثم قال رواه سالم

ابن عبد الله بن عمر عن رافع بن خديج واختلف على الزهري فيه وذكره من طريق مالك وشعيب بن أبي حمزة فأرسله شعيب قال عن الزهري بلغنا أن رافع بن خديج يحدث أن عمه يزعم وأن شهد بداراً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراه الأرض هذا صريح في النهي عن الكراه قال النسائي ورواه عثمان ابن سعيد عن شعيب ولم يذكر عمه ورواه نافع عن رافع واختلف عليه فذكره من طريق موسى ابن عقبة وابن عرون وأيوب وكثير بن فرقد وعبد الله بن عمرو ابن دينار وحفص بن غياث وهشام كلهم عن نافع ثم قال رواه ابن عمر عن رافع وذكره من طريق عمرو بن دينار واختلف على عمرو بن دينار وذكر ست طرق إليه ثم قال جهم سفين بن عيينة الحدينيين ، وقال ابن عمر وجابر أخبرنا عبد الله ابن عبد الرحمن بن المصور ثنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عمر وجابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه ونهى عن المحاربة كراه الأرض بالثالث والرابع هذا صريح في تفسير المحاربة بالكراه لكنه يحتمل لأن يكون معنى المزارعة أو المحاربة كراه ، قال النسائي رواه أبو النجاشي عطاء بن صهيب واختلف عليه فيه ذكره ، ثم قال ورواه بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع فجعل الرواية لأخي رافع أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان ثنا عبد الله بن المبارك عن ليث حدثني بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع بن خديج أن أباه رافع بن خديج قال لقومه قد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم عن شيء كان لكم افعلوا وأمره طاعة وخير نهى عن الخقل وذكر حديث عيسى بن سهل بن رافع بن خديج المتقدم عن أبي داود واقتطع النسائي فيه أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان أنا عبد الله أنا سعيد بن يزيد أبو شجاع قال حدثني عيسى بن سهل بن رافع بن خديج قال إني لبيتم في حجر جدي رافع ابن خديج وبلغت رجلاً وحجبت معه فجاء أخى عمران بن سهل بن رافع بن خديج فقال يا أبتاه أنا قد أكرينا أرضاً فإلانة بمائتي درهم فقال يا بني دع ذلك فإن الله سيجعل لكم رزقاً غيره فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهى عن كراه الأرض هذا صريح في أنه فهم أن النهي عن كراه الأرض مطلقاً ولو بالدرهم قال النسائي وذكر قول ابن زيد بن ثابت المتقدم ذكر الاختلاف المأثور في المزارعة عن ابن عون كان محمد يقول الأرض عندي مثل مال المضاربة وكان لا يرى بأساً أن يذهب أرضه إلى الأكار<sup>(١)</sup> على أن يعمل فيها بنفسه وولده وأعوانه وبقره ولا ينفق

(١) الأكار : الرراع . قالت أكثر الأحاديث بأصولها من الكتب الستة .

شيئا وتكون النفقة كلها من رب الأرض ، هذا ابن سيرين وهو امام يلحق الأرض بالمضاربة وهو قدوة . قال النسائي أخبرنا قتيبة ثنا الليث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم دفع إلى يهود خيبر نخيل خيبر وأرضها على أن يعملوها بأموالهم وأن لرسول الله صلى الله عليه وسلم شعر ما يخرج منها . وعن ابن عباس أن خير ما أنتم صانعون أن يؤاجر أحدكم أرضه بالذهب والورق . وعن ابراهيم وسعيد بن جبير أنهما كانا لا يريا بأسا بـتـشـجار الأرض البيضاء . هذا كله من سنن النسائي الصغير الذي هو روايتنا ووقفت على هذا المكان من السنن الكبير ولم أرفه كبير زيادة على ذلك وفيه عن حنظلة بن قيس سألت رافع بن خديج عن كراه الأرض البيضاء بالذهب والفضة فقال حلال لا بأس به ذلك فرض الأرض . رواه يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس ورفعنا كما رواه مالك بن دينة أخبرنا يحيى بن حبيب عن ابن عربى فى حديثه عن حماد بن زيد عن يحيى عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراه أرضنا ولم يكن يومئذ ذهب ولا فضة وكان الرجل يكرى أرضه بما على الربيع والاقبال وأشياء معلومة وساقه . وأما سنن ابن ماجه فقد قرأته جميعه على أقضى القضاة جمال الدين أبى بكر محمد ابن عبد العظيم السقطى رحمه الله بأجازته من أبى بكر عبد العزيز بن أحمد ابن عمر بن ياقا أخبرنا أبو زرعة طاهر بن محمد بن طاهر المقدمى رحمه الله بجميع الكتاب خلا الجزء الاول والمائى والسابع عشر وهو الاخير قبلاجازة منه بأجازته عن أبى منصور محمد بن الحسين بن أحمد بن الهيثم المقومى ان لم يكن سمعاً ثم ظهر سماعه بعد ذلك قال أخبرنا أبو طلحة القسم بن أبى المنذر الخطيب قال ثنا أبو الحسن على بن ابراهيم بن سلمة بن بحر القطان ثنا أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه رحمه الله . وكانت قراءته لهذا الكتاب على ابن السقطى رحمه الله فى مجالس آخرها يوم الثلاثاء الثالث من شهر ربيع الاول طام ست وسبعائة بمجامع الاقر بالقاهرة قال ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى ثنا عبد الوارث عن الزورى عن منصور عن مجاهد عن أسيد بن ظهير ابن أخى رافع بن خديج عن رافع قال كان أحدنا اذا استغنى عن أرضه أعطاها بالثلث والربع والنصف واشترط ثلاث جداول والقصاره وماسقى الربيع وكان العيش اذ ذاك شديداً وكان يعمل فيها بالحديد وامناه الله ويصيب منها مدقة فأنانا رافع بن خديج فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أنفع لكم إن نهى عن أمر كان لـنا نافعاً وطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أنفع لكم إن

رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل ويقول من استغنى عن أرضه فليمنحها أخاه أو ليدع . القصارة بالضم مابقي في المبل بعد مايداس ، قال ابن ماجه أيضاً حدثنا محمد بن الصباح أنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار قال قلت لطاؤوس يا أبا عبد الرحمن لو تركت هذه المحبرة فأنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه قال قال أى عمرو إني أعينهم وأعطيتهم إن معاذ بن جبل أخذ الناس عليها عندنا وإن أعلمهم يعنى ابن عباس أخبرني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها ولكن قال لأن ينجح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليها أجراً معلوماً . والظاهر أن الذى كان يفعله طاؤوس هو المحبرة المسكروحة وكان يكره كراه الأرض قال ابن ماجه حدثنا أحمد بن ثابت الجحدري ثنا عبد الوهاب عن خالد عن مجاهد عن طاؤس أن معاذ بن جبل أكرى الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان على الثلث والرابع فهو يعمل به إلى يومك هذا . وبوب ابن ماجه في (معاملة خير) بماملة النخل والكروم لكنه لم يذكر في أحاديث الباب إلا النخل والأرض معاذاً رضى الله عنه أعلم الناس بالحلل والحرام . هذه أحاديث الكتب الستة التى هى أصول الاسلام وهى كافية لمن أحاط بها ولا يبقى بعدها إلا فهم يؤتبه الله من يشاء . وذكر البيهقي من طريق حماد بن سلمة أنا عبيد الله بن عمر فبما يحسب عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم فقلب على الأرض والنخل والزروع فقالوا يا محمد دعنا نسكن في هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها ولم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه غلمان يقومون عليها فأعطاهم خيبر على أن لهم الشطر من كل نخل وزرع وشئ ما بدا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عبد الله بن رواحة يأتيهم كل عام يخبرهم عليهم ثم يضمهم الشطر فشكروا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام شدة خروصه وأرادوا أن يرشوه فقال يأعداء الله تطعموني السحت لقد جئتم من عند أحب الناس إلى ولا تهم أبغض إلي من عدتكم من التردة والخنازير ولا يحملني بغضى إياكم وحيي إياه على أن لا أعدل عليكم فقالوا بهذا قامت السموات والأرض . قوله كل عام فيه نظر فان خيبر فتحت في صفر سنة سبع وابن رواحة استشهد في مؤتة في سنة ثمان فبدا حياته بعد فتح خيبر سنة ونصف . وقد سمعت سنن الدار قطنى رحمه الله جيمه على شيخنا الحافظ عبد المؤمن الدمياطى رحمه الله قال أنا الحافظ يوسف ابن خليل سماعاً عليه بقراءتي أنا ابو القتصح ناصر الدين مجد الورتى انا اسمعيل .

السراج المعروف بالأحسد أنا أبو طاهر بن عبد الرحمن بن أبي الحسن علي  
ابن عمر بن أحمد بن مهدي الحافظ الدارقطني ثنا عبد الله بن محمد بن عبد  
العزيز ثنا محمد بن حميد ثنا عبد الرحمن بن مغراء عن عبيدة الطائي عن عبد الحميد  
عن عبد الرحمن بن سالم عن عبد الله بن عمر عن عائشة أن النبي صلى الله عليه  
وسلم خرج في مسير له فإذا هو بزرع يهتر فقال لمن هذا الزرع قالوا لرافع بن  
خديج فأرسل اليه وكان أخذ الأرض بالصف أو الثلث فقال انظر نفقتك في الأرض  
فخذها من صاحب الأرض وادفع اليه أرضه وزرعه . هذا من رواية عائشة رضي  
الله عنها موافقاً لما تقدم من الحديث مثله والظاهر أنها كانت مزاهرة وكان البذر  
من المالك أو يكون كالحديث الذي من زرع في أرض قوم يغير أذهنهم ، ويكون  
الأذن هنا كالأذن لفساده فهذا أيضاً ينظر فيه . وبالإسناد إلى الدارقطني حدثنا  
ابن صاعد ثنا يوسف القطان وشبيب بن أيوب قال ثنا ابن عمير عن عبيد الله  
عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج من  
الزروع والنخل وقال يوسف من النخل والشجر وقال ابن صاعدهم في ذكر الشجر  
ولم يبقه غيره . وفي تصنيف أبي بكر بن أبي شعبة حدثنا شريك بن عبد الله عن إبراهيم  
ابن مهاجر قال سألت موسى بن طلحة فحدثني أن عثمان أقطع خباباً أرضاً وعبد  
الله أرضاً وصبيحاً أرضاً فكل جاري رأيت يملأ أرضه بالثلث والربع عبد الله وسعد  
حدثنا أبو الأحوص عن إبراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة قال سعد وابن  
مسعود يزارعان بالثلث والرابع . حدثنا ابن أبي زائدة عن حجاج عن أبي جعفر  
قال عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل خيبر على الشطر ثم أبو بكر وعمر  
وعثمان وعلى ثم أهلهم إلى اليوم يملأون الثلث والرابع . حدثنا ابن أبي زائدة وأبو  
الأحوص عن كليب بن وائل قال قلت لأبي عمر رجل له أرض وليس له بذر  
ولا بقر فأعطاني أرضه بال نصف فزوعتها ببغري ثم قامته على النصف قال  
حسن حدثنا وكيع عن سفين عن الحرث بن حصيرة عن صخر بن الوليد عن عمرو  
وصليح عن علي أنه لم ير بأساً بالزراعة على النصف . حدثنا وكيع عن سفين عن اسمعيل  
ابن أبي خالد عن رجل عن انس قال أرضي وبميرى سواء . حدثنا ابن عيينة عن  
عمرو سالمًا يقول أكثر ابن خديج على نفسه والله لنكرها كراه الأبل . هذا مشكل  
لما قدمناه من رواية جابر وأبي هريرة وغيرهما . وبالإسناد قال حدثنا أبو مسهر عن  
اسمعيل بن أبي خالد عن ابن الأسود أنه كان يزارع أهل السواد حياة أبيه حدثنا  
الفضل بن دكين عن الفضل بن عياض عن عبد الرحمن بن الأسود قال كتبت لزراع

بالتث والرابع واحده إلى علقمة والاسود فلورا وأباه بأسا النهوى . حدثنا حفص عن  
عمر عن يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كان يأمر بأعطاه الأرض بالتث  
والرابع . حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عدى  
أن يزارع بالتث والرابع . حدثنا فضيل بن عياض عن هشام عن القسم وابن سيرين  
وانهما كانا لا يريان بأسا أن يعطى الرجل ارضه على أن يعطيه التث والرابع أو العشر  
ولا يكون عليه من النفقة شيء . حدثنا ابو اسامة عن هشام بن عروة  
قال كان أبى لا يرى بكراه الأرض بأسا . حدثنا وكيع ثنا شريك عن عبد الله بن  
عيسى قال كان لعبد الرحمن بن أبى ليلى أرض بالتوراه وكان يدفعها بالتث فيرسلى  
فأقامهم . ممن كره أن يعطى الأرض بالتث وافع بن خديج ثابت بن الضحاك  
جابر بن وايتهم . حدثنا عمر بن أيوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج  
عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التجارة قال وما  
التجارة قال أن تأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع حدثنا علي بن مسهر عن الشيباني  
عن حبيب بن أبى ثابت قال كنت جالسا مع ابن عباس في المسجد الحرام إذ  
أتاه رجل فقال إنا نأخذ الأرض من المهاجرين فأعتملها بيدي وبقري فأخذ حتى  
وأعطيه حقه فقال له خذ رأس مالك ولا تردد عليه شيئا فأعاد عليه ثلاث مرات  
كل ذلك يقول لهذا عن خالد الحذاء أنه كره المزارعة بالتث والرابع حدثنا حفص  
عن الاعمش عن ابراهيم أنه كره أن يعطى الأرض بالتث والرابع . حدثنا وكيع ثنا  
صفين عن منصور قال لا يصلح من الورع الا الأرض تملك رقبته أو أرض يمنعها  
رجل . حدثنا حرب بن عبد العزيز بن رفيع عن رفاعه بن رافع بن خديج قال  
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزارعة والاجارة إلا أن يشتري  
الرجل أرضا أو تعار ثم قال أعار أبى أوصان رجل فزرعها وبني فيها بنينا فخرج  
إليها فرأى البنيان فقال من بنى هذا فقالوا فلان الذى اعترته فقال أعوض مما  
أعطيتهم قالوا نعم قال لا أخرج حتى يهدموه . عن عكرمة لا بأس بكراه الأرض  
باطعام عن ابراهيم لا بأس أن يستأجر الرجل الأرض البيضاء بالخطلة . زياد بن  
أبى مسلم سألت سعيد بن جبيرة بن أبى عروبة عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن  
يسار عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له  
أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكرهها بالتث ولا بطعام مسمى . حدثنا عبدة  
ابن سليمان عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب أنه قال  
لا ترى بأسا أن يبالغ الرجل النخل ويقوم عليه بالتث والرابع ما لم ير هوفيه شيئا . عن

الحسن أنه كان يكره ذلك بأجر معلوم . عن إبراهيم كان يكره كل شيء يعمل بالثلث والرابع  
عن حماد قال كان يكره أن يستأجر الأجير فيقول لك ثلث أو ربع مما تخرج أرضي هذه .

### (فصل)

انقتصم من الحديث والآثار على ما ذكرناه وتأخذ في كلام العلماء بعده قال الشافعي  
رضي الله عنه في الام في كتاب اختلاف العراقيين وما أبو حنيفة وابن أبي ليلى  
عن أبي يوسف رحمه الله في باب المزارعة : وإذا أعطى الرجل أرضاً مزارعة بال نصف  
أو الثلث أو الربع أو أعطى نخلاً أو شجرة بمعاملة بال نصف أو أقل من ذلك أو  
أكثر فإن أبا حنيفة كان يقول هذا كله باطل وكان ابن أبي ليلى يقول ذلك جائز  
بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أعطى خبير بال نصف فكانت كذلك  
حتى قبض وخلافة أبي بكر وعامة خلافة عمر بن الخطاب وهو نأخذ ولنا قياس  
هذا عندنا مع الآثار ألا ترى أن الرجل يعطي الرجل مالا مضاربة بال نصف ولا  
باس بذلك وقد بلغنا عن عمر بن الخطاب وعن عبد الله بن مسعود وعن عثمان  
أنهم أعطوا مالا مضاربة وبلغنا عن سعد بن أبي وقاص وابن مسعود أنهما كانا  
يعطيان أرضهما بال ربع والثلث . هذا الكلام مع قوله وبه نأخذ من كلام أبي  
يوسف أخذ بقول ابن أبي ليلى وترك قول أبي حنيفة ، قال الشافعي وإذا دفع  
الرجل إلى الرجل النخل أو العنب يعمل فيه على أن للعامل نصف الثمرة أو ثلثها  
أو ما أشاروا عليه من جزء منها فهذه المساقاة الحلال التي حامل عليها رسول الله  
صلى الله عليه وسلم أهل خيبر ، وإذا دفع الرجل إلى الرجل أرضاً بضاعة على أن  
يزرعها المدفوعة اليه فما أخرج الله منها من شيء فله جزء من الأجزاء فهذه  
المحاقلة والمخابرة والمزارعة التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحللنا  
المعاملة في النخل خيراً عن رسول الله ﷺ ولم يكن محرم ما حرّمنا أوجب  
علينا من إحلال ما حللنا ولم يكن لنا أن نصرح بأحدى سنته الأخرى ولم نحرّم  
ما يحرم ما حل كما لا نحل بما أحل ما حرّم ولم أر بعض الناس سلم من خلاف النبي  
صلى الله عليه وسلم من واحد من الأمرين لا الذي أحلها جميعاً فأما ما روى عن  
سعد وابن مسعود أنهما دفعا من أرضيهما مزارعة مما لا يثبت مثله أهل الحديث  
ولو أثبت ما كان من أحدم رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة وأما قياسه وما  
أجاز من النخل والأرض على المضاربة فمهدنا بأهل الفقه يقيسون ما جاءه عن  
دون النبي صلى الله عليه وسلم على ما جاءه عنه ﷺ وعكس هذا جهل وهو أيضاً  
غلط في القياس إنما أجزنا المضاربة وقد جاء عن عمر وعثمان أنها كانت قياساً على

المعاملة في النخل فكانت قياساً لامتبوعة مقيماً عليها فان قال فكيف تشبه المضاربة المساقاة قيل النخل قائمة لرب المال دفعها ان يعمل فيها المساقاة عملاً يرجى صلاح ثمرتها على ان له بعضها فلما كان المال المدفوع قائماً لرب المال في يدى من دفع اليه يعمل عملاً يرجو به الفضل جاز ان يكون له بعض ذلك الفضل على ما تشارطا عليه فكان في مثل معنى المساقاة فان قال فلم لا يكون هذا في الارض قبل الارض ليست بالتي تصلح فيؤخذ منه الفصل إنما يصلح فيها شيء من غيرها وايس شيء قائم ببيع ويؤخذ فضله للمضاربة ولا شيء من غير يؤخذ ثمرة والنخل وانما هو شيء يحدث فيها ثم ينصرف لا في معنى واحد من هذين فلا يجوز ان يكون قياساً عليها وهو مفارق لهما في المبتدأ والمتعقب ولو جاز ان يكون قياساً ما جاز ان يقاس شيء نهي عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الشافعي رضي الله عنه في مختصر المزني اخبرنا سفيان بن عيينة قال سمعت عمرو بن دينار يقول كنا نتخاير ولا نرى بذلك بأساً حتى اخبرنا رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها فتركناها لقول رافع قال الشافعي والتخايرة استكراه الارض ببعض ما يخرج منها ودلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في نهيه عن التخايرة على ان لا يجوز المزارعة على الثلث والرابع ولا على جزء من الاجزاء لانها مجهولة ولا يجوز الكراه المعلوم ولا يجوز كراه الارض بالذهب والورق والعبد وما ينبت من الارض او على صفة تسميه كما يجوز كراه المنازل واجارة العبيد انتهى كلام الشافعي رضي الله عنه فأما وجوب العمل بالسنتين كلها وان لا ترد إحدى السنتين الاخرى فصحيح وذلك الواجب على كل مسلم وأما المشابهة بين المضاربة والمساقاة فصحيح وأما قطع الشبه بين المساقاة والمزارعة فصحيح وان كان المشابهة التي بين المضاربة والمساقاة لم توجد بين المساقاة والمزارعة ولكن بينها أكثرها فلو لم يرد نهى عنها لكان لالحاقها بها وجه لا يشترط في المشابهة في القياس تمام المشابهة ولا ينكتفي بأدائها بل نمتز ما يشير الى المأخذ وهو هنا كذلك وحرف المستثناة تحقيق النبي عن المزارعة وقد جاء في حديث ابن خديج وعليه بنى الشافعي رضي الله عنه وسنته لم عليه وسواء اثبت اولم ينبت فانهم في المزارعة التي كانت في خير وقد صرح بأنه عاملهم على شرط ما يخرج منها من ثمر وزرع فنحن نقطع بصحة تلك المزارعة وغاية ما يستدبره المانعون من المزارعة ان يقولوا ان تلك المزارعة كانت تبعاً للمساقاة ونحن نقول ان الاصل انه متى جاز شيء فان الجواز يكون اصلاً فيه ولا نقول انه بطريق التبعية حتى يرد دليل يقتضي ذلك فهنا معنا دليل .



مقطوع به على جوازها فان صح نهى عنها احتجنا الى الجمع بين الحدين اما بمحمل  
 مزارعة خير على التبعة واما بطريق وان لم يصح النهى فلا معارضة فقرر مزارعة  
 خير دليلا على الصحة وتقوية لمراعاة الشبه بين المساقاة والمزارعة وان قصرت  
 عن المشابهة بين المساقاة والمضاربة . واما ماورد عن سعد بن أبي وقاص وابن  
 مسعود رضى الله عنهما من أنها كانا يعطيان من ارضها بالثلث والربع فقد رواه  
 جماعة وقد ذكرنا عن البخارى انه علقه عن قيس بن مسلم عن ابى جعفر عنها  
 وعن على رضى الله عنه ، وايضا قدمنا الاسناد اليها من طريق ابن ابى شيبة من  
 طريقين احدهما شريك بن عبد الله عن ابراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنها  
 والاخرى ابو الاحوص عن ابراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنها وموسى  
 ابن طلحة يجمع عليه وقد ادركها وابراهيم بن مهاجر روى له مسلم وصححه وشريك  
 وابو الاحوص متقاربان وشريك روى له مسلم وابو الاحوص متفق عليه فهذا  
 الاثر لو كان حديثا لم يبعد القول بصحته فكيف وليس بحديث وابن يوجب مذهب  
 عالم بسند مثل هذا فلا درى توقف الشافعى فيه من اى وجه ولعله لا يرضى شريكا  
 واما الاحوص اولم يقف على اسنادهما او غير ذلك والله اعلم ونحن قد بلغنا فاعلزلنا  
 مع من ورد مثل ذلك عنها من الصحابة والتابعين وم خلق كثير قد تقدمه وافي  
 تضاعف كلامنا بحيث يحصل من مجموع ما قدمناه كالعلم الضرورى بشيوت  
 ذلك مزارعة النبي صلى الله عليه وسلم في خير وبعض ذلك اشتهار الكلام في رواية  
 رافع بن خديج وإمكان تأويلها كما سنذكر ذلك ان شاء الله تعالى وقد جوز الشافعى  
 رضى الله عنه المساقاة في الكرم ولم يقل احدهم رواية الحديث ان خير كان بها  
 كرم وان كان بعض الاصحاب انه قاله نصا والصحيح انه قياس وقد اتفقت ذلك  
 على شرح المنهاج ، والكرم لا يساوى النخل في جيم وجوهه ولكن في بعضها  
 وفى وجوب الزكاة فكما جاز قياس الكرم على النخل في المساقاة عكس ان يجوز  
 قياس المزارعة على المساقاة لو لم يرد فيها فكيف وقد ورد فيما كان في خير من  
 زرع ولم يرد في حديث من الاحاديث ان ذلك اما جاز لاجل التبعة والاصل  
 اما جاز في الشيء يجوز فيه من حيث هو من غير شرط انضمام الى غيره فلا تنبت  
 هذه الشرطية الابدليل ولم ارفعا وقتت عليه من كلام الشافعى تصرحا بالتأقيت  
 ولا بالزوم وقد بالغ الاصحاب في ذلك فذكر القاضى ابو الطيب في تعليقه من  
 بحث اصحابنا مع الحنفية انهم احتجوا لابي حنيفة وزفر في ابطالها المساقاة بنهيه  
 صلى الله عليه وسلم عن الثمر والمساقاة غرد لا لا ندرى اتسلم القرء ام لا بنهيه

صلى الله عليه وسلم عن المخابرة وادعوا بأنها المساقاة وبأن من شرطها ان تكون المدة معلومة وهي في معنى الاجارة والاجارة إذا كانت المدة مجهولة كانت باطلة ولان اصول البطيخ والقناء والخيار يحتاج إلى الخدمة والتربية ولا يجوز أن يعامل عليها ببعض عائلها ولا يجوز أن نستأجر راعيا لغنمه ببعض نعامها وبأن المزارعة لا تصح وهي مذكورة في حديث خبير وبأنه شرط عليهم اذا شاء اخرجهم وهذا الشرط لا يصح عندكم وبأن معاملة خبير لم تكن مساقاة لان النبي صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة واسترق اهلها فكانوا عبيدا للمسلمين يعملون في اراضيهم والذي شرط لهم طعمة جعلت لهم ليمتأجروا وبأن نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع القرو وهذا لس بيع ولوصح فالقرو مائة دين جائز ليس أحدهما أغلب وعقد المساقاة ليس بغير لان العادة انها تتم كل سنة وأما المخابرة فليست كما فسروه بل هي استكراه الارض ببعض ما يخرج منها ، والترق بين المساقاة والمزارعة ان الارض يجوز اجارتها والاشجار لا يجوز اجارتها لهذا الغرض وعن دخول المزارعة في خير بانها عندنا تجوز في البياض الذي في تضاعيف النخل . وأما العلم بالمدة فلان المسلمين أجمعوا على أنه المساقاة بالمدة المجهولة غير جائز والخبر وان كان مطلقاً فيجب حمله على انه ذكر مدة كذا قال القاضي والطيب وهو غير مسلم له ولم نجد نقله الاجماع على انه ذكر مدة كذا قال القاضي وانما اراد اجماع من قال بها من الطائفتين واما شرط اخراجهم اذا شاء فانما جاز ذلك الشرط في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان النسخ كان يجوز ذلك الوقت وكان الوحي ينزل عليه بالاحكام وقتاً فوقتاً وعن كونهم عبيداً بأن عمر رضى الله عنه اجلاهم ولم يبلغ احداً منهم وانما جعلناه لازماً لانه لو لم يكن لازماً كان فيه ضرر على العامل ، وقال القاضي حسين رحمه الله في تعليقه انما قال اقرم لان اليهود لا يرون النسخ وكانوا يهوداً فشرط عليهم ذلك قطعاً انهم من يتوهم فيهم اللزوم ومثل هذا الشرط جائز له صلى الله عليه وسلم لانه كان يوحى اليه من الله تعالى ولا يجوز لواحد منا لمدم الوحي حتى يذكر مدة معلومة كافي الاجارة قال الثوري قسمان قسم بشر ثمرة يجب فيها العشر والكروم والنخل فجوز المساقاة عليها قولاً واحداً وقسم بشر ثمرة لا يجب فيها العشر وهو ما عدا النخل والكروم كالفتح والخوخ ونحوها ففي جواز المساقاة عليها ولا في التقديم يجوز الكروم والنخل ، والجديد لا يجوز لان الحرص لا يتأني فيها لان ثمارها مسترة بالاوراق ولا يجب فيها العشر واما المساقاة على شجر الترماد فيحتمل وجهين احدهما لا يجوز كسائر الاشجار والثاني يجوز لان المقصود منه الورق

وأوراقها ظاهرة يمكن الاحاطة بها ككثير النخل وأما البقول والزرع التي ليس لها اصل ثابت لا يجوز المساقاة عليها لأن قضية المساقاة استحقاق المامل جزءاً من ثمنه الاصل وهل يجوز الخرص في المساقاة كالزكاة أو كالفلاخلاف فيها وأما الخلاف في أن الخرص غيره أو تضمنين ولكن في المساقاة وجهان أحدهما يجوز لحديث ابن رواحة والثاني لآلانه ظن وتخمين والحديث لأنه كان معاملة بين المسلمين والمشركون ويعنى في المعاملة مع المشركون عما لا يعنى عنه بين اثنين من المسلمين والقولان في جواز المساقاة على مملوك السكرم والنخل سيان على القولين في جواز الخرص في السكرم والنخل في المساقاة أن جواز نخل المساقاة فيما عداها من الاشجار لأن الخرص لا يتأتى فيها والاجاز لأن الخرص على هذا القول ساقط الاعتبار في المساقاة فاستوى فيها ما يخرج من الاشجار وما لا يخرج وقال القاضي حسين أيضاً رحمه الله ههنا أربعة عقود متقاربة في الصورة مختلفة في الحكم القراض والمساقاة جائزتان والمخابرة والمزارعة باطلتان فلزارة على صورة المساقاة غير أننا فرقنا بينهما بالسنة قال الشافعي ولم نرد إحدى سنتيه بالأخرى أشار إلى أن القياس هو التسوية بينهما في الجواز والمنع لأن كل واحد منهما عقد على العمل في الشيء ببعض ما يخرج منه غير أننا اتبعنا فيها السنة والسنة فرقتهما فوردت في المساقاة بالجواز فجوزناها ثم قال القاضي حسين أيضاً رحمه الله للساقاة شبهة بالمعقود من حيث أنها التزام عمل على الثمة ولا تبطل بموت المامل كما لا يبطل السلم بموت المسلم إليه أخذت شبهة من بيع العين ومن حيث أنها عقد لازم بعوض على العمل أخذت شبهة من الاجارة فاشترط فيها التأقيت والتقدير الذي يوقت به. هذا كلام القاضي ونحن نوافقه عليه إلا في الزوم واشترط التأقيت فلا دليل عليه ولا يلزم من شبهة بالاجارة أن تعطى جميع أحكامها وقوله أنها التزام عمل في الثمة يمكن أن ينزع فيه ويقال أنها إذن كالجعالة وليست بالزام والذي يقول بأنها جائزة لازمة يلزمه أن يقول بهذا ودليله الحديث ويستغنى بذلك عن حمل قوله أقركم ما أقركم الله على أنه خاص بذلك الزمان بل يكون حكماً ثابتاً في كل زمان فالقائل بأنها جائزة لازمة أنه أن يحتج بهذا ، وقال الخافعي رضى الله عنه ويجوز المساقاة سنين وأنا أقول بهذا فأقول يجوز التأقيت والاطلاق أم لا التأقيت فلهبها بالاجارة وأما الاطلاق فلهبها بالقراض وعملاً بالحديث وأما الزوم فلا ثبت أصلاً ولا يأخذ من الاجارة حكماً منه لمصادمة الجواز المقابل للزوم الذي دل عليه الحديث فألحقناها بالقراض في ذلك وحقيقتها توكل بعمل . وجعل

ابن حزم انتأقبت فيها منسداً ولا دليل له على ذلك . والذي دل الحديث عليه جوارها غير موقنة قال لا تقول بالجواز الاقيا ورد فيه الحديث فيلزمه ان لا تقول بالجواز في غير النخل وقد قال يجوز في كل الشجر وادعى انه في خير زمان ولم اجد ذلك في كلام غيره ولو صم على ظاهره يلزم ان لا يجوز الا في مثل ما كان في خير من الاشجار والزرع لانها واقعة حال ولا دليل فيها الا من الفعل والفعل لا عموم له فان احتج باطلاق الثمر والزرع قلنا ذلك لما كان فيها لا لغيره والذي صرح الرواية . أنه كان فيها من الشجر هو النخل لم يعلم غيره ، والشافعي انما الحق الكرم به قياساً لا خبراً ولم يتردد قول الشافعي في إلحاقه به لانه يشبهه في جميع معانيه من بروز الثمرة ووجوب الزكاة والحاجة إلى العمل وغير ذلك .

### ﴿ فصل نلخص فيه ما تقدم من الاحاديث ﴾

اما حديث رافع رواه عنه حنفة في البخاري كان احدنا يكرى ارضه فيقول هذه القطعة لي فانهى لذلك وابو النجاشي عنه عن عمه ظهير في البخاري ايضاً يؤجرها على الربع وعلى الاوسق والتمر . وابن ح م عمر عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع وقد اختلف الاصوليون هل الحجة في المحكي أو الحكاية والبحث هنا فيه يقوى لما فيه من القرآن على ارادة المحكي ولا عموم فيه ، وحظلة عنه عن عمه وهو لا يقتضى منها المختلف فيه قال الليث فيه انه لو نظر فيه ذو الفهم لم يميزه ، ومن صحيح مسلم ابن عمر بن رافع عن بعض عمومته ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الارض . وابن عمر ايضاً عن رافع سمعت عمي وكانا شهدا بدرأ محمد بن اهل الدار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . وسليمان بن يسار عن رافع عن رجل من عمومته نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نحاقل بالارض على الثالث والربع والاعلام المسمى وامر رب الارض ان يزرعها او يزرعها او كره كراهها وما سوى ذلك ولم يسمه ايوب من يعلى بن حكيم ، وقد كثرت طرق حديث رافع جداً ووجدناه اذا سمى شرح صورة لا يختلف في بطلانها وتارة يطلق فاطلاقه يشبه ان يكون محمولا على ماسماء فلا يؤخذ بعمومه لانه لم يحك لفظ النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقتضى عموماً في تلك الواقعة وغيرها هذا مع قول الترمذي وغيره انه مضطرب والشافعي انما رواه من طريق ابن عمر عن رافع وهي احدى طرقه وقد اطلق فيها وابن عمر رضي الله عنهما ترك المزارعة لذلك تورعاً لانه كان في غاية الورع فلم تقم لنا حاجة على التحريم بحديث المذكور بحيث ينشرح

المصدر بذلك ويحتمل ان يحمل النهي في حديثه على التنزيه لاعلى التحريم وليس الاضطراب الذي ذكره الترمذى وغيره مما يوجب رد هذا الحديث لان لكثرة الروايات لانتكاس هذا الحديث حصل من رافع وانما الاضطراب في كونه تارة رواه وارسله وتارة عن عمه وتارة عن عميه وتارة عن رجل من عمومته وذلك لا يقدح في صحته عن رافع ورافع صحابي ومرسله صحيح لا يمتنع انه سمعه من عمه وقد يكون بعد ذلك سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ولولم يسمعه لكفى سماعه من عميه او من احدهما فلا شبهة في أن الحديث له اصل وانما التردد في ان نهي النبي صلى الله عليه وسلم هل كان عاما أو في الصورة التي كانوا يفعلونها وهل هو محمول على التحريم او التنزيه هذان الامران مما جعل التردد ومزادة خبير ترجيح الحل على التنزيه او على الصورة التي كانت تفعل خاصة والله اعلم . وادعى ابن حزم ان فعله صلى الله عليه وسلم في خبير ناسخ لنهي في اجارة الارض . يجزه مما يخرج منها لانها متعارضان وفعله في خبير مستمر إلى وفاته صلى الله عليه وسلم فيعلم انه ناسخ للنهي عن مثله وتأخذ بالنهي في اعداد ذلك فلا يجوز كراء الارض إلا احدي ثلاث خصال اما ان يزرعها صاحبها بنفسه واعوانه واما ان يمنحها لغيره فان اشتركا في زراعتها في الآلة والبذر والبقر فحسن واما ان يعطيها لمن يزرعها بذرته واعوانه ويكون لصاحب الارض جزء من المثل النصف او الثلث ونحوه كقصة خبير . واما حديث جابر فهو موافق لرافع في النهي عن كراء الارض وغير جائز ايضا كما تقدم عن أبي هريرة فعلم بذلك انه لم ينفرد رافع بن خديج برواية النهي وانها ثابتة من طريقه وطريق غيره ، ولا جراب الا أحد ثلاثة اما النسخ كما قال ابن حزم واما الحل على الصورة الخاصة الواقعة منهم ويمترض على هذا بأن الدبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واما الحل على التنزيه وهو عندى أقرب الاجوبة وهو اولى من جعل خبير بطريق التبعة لانه يحتاج إلى دليل وليس بأقرب من سلوك المجاز والحل على التنزيه والارشاد إلى مكارم الاخلاق ولا سيما في ذلك الزمان . واما اجارة الارض بنفسه أو فضة أو طعام معلوم من غير ما يخرج منها فكلام رافع يقتضى انه لم يدخل في حديثه ولا يحمل مطلقه عليه ، واما حديث جابر وأبي هريرة فيحتمل انها حكيا القصة التي حكاهما رافع فهو حديث واحد وإذا تبين بكلام رافع تخصيصه بسببه ووجوب الحل عليه سلك في حديث جابر وفي حديث أبي هريرة ذلك ولذلك لا يمتنع على هذا الاحتمال كراؤها بذلك فيجوز في الارض كراؤها يذهب أوفضة

أوطأ من غيرها ويحتمل المنع لكثرة الأحاديث التي في النهي عن الكراء  
 وأغلقها ولاجل حديث ابن عباس رجحنا الاحتمال . وجوزنا الاجارة  
 ولا نقول ان الورع تركها بل هي جائزة لاتنافي الورع وان كان منعها خيراً منه  
 والمزادة عليها سواء أكان البذر من المالك أو من العامل وهي المحاربة كما في فضية  
 خبير فالظاهر جوازها لانه قد صرح في الاحاديث انه شرط على اليهود ان  
 يعملوا في أموالهم فبي محاربة بلا شك والتبعية لم يقم دليل عندنا عليها ولم تكن  
 الاراضي التي في خبير قليلة بحيث يشق الدخول إلى النخل من غيرها فقد كان  
 ازواج النبي صلى الله عليه وسلم يحصل لهم من الخمر ثمانون وسقاً ومن الشعير عشرون  
 وسقاً فان كان الكل على هذه النسبة فتكون الاراضي خمس خبير وقال مالك انه  
 يشتر في التبعية ان يكون الثلث وما لوجب الشافعي ومالك ان يجعل ذلك لاجل  
 التبعية الاحديث رافع ونحوه قد حملنا على ما علمت ومع ذلك فالورع التنزه  
 عنها اعنى عن المزارعة والمحاربة كما فعله الرجل الصالح عبد الله بن عمر رضى الله  
 عنها فانه يحتمل ان يكون حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فيها  
 يقتضى التحريم والمؤمن ينبغي له ان يحتاط لنفسه ويترك ماله حرام .

### فصل

من الآثار في ذلك شيء كثير ؛ وقد تقدم في تضعيف الحديث ما ينفي عن احادته .  
**فصل** ذكرت في شرح المنهاج عن أحمد ان المسافة تصح غير موقفة  
 كالقراض وإن كنت أود لو قال به أحد من أصحابنا حتى وافقه فاني لأعرف لاشتراط  
 التوقيت دليلاً قوياً الا لزوم ثم قلت في لزوم اني لم ين لي دليل قوى على انها  
 لاتكون اللازمة وذكرت هناك ان المسافة اذا وردت على الذمة كان فيها شبهة  
 من بيع الدين بالدين لان العمل دين على العامل والثمرة وان لم تكن ديناً لكونها معدومة  
 فهي في معنى الدين وبيع الدين بالدين على هذه الصورة يجمع على بطلانه وهذه  
 الشبهة انما تتحقق من ثروما فاذا قيل بأنها لاتنزم زال هذا الاشكال وأشبعت  
 القراض وذكرت عن بعضهم انه حكى الاجماع على جواز اجارة الارض بالذهب  
 والفضة وليس بصحيح لان جماعة كرهوا ومثلة اجارة الارض والمساواة على ما بهما من  
 الشجر والمزارعة والمحاربة مسائل كثيرة وقد ذكرت منها في شرح المنهاج ما يسره  
 الله لي ولم أجسر على مخالفة الامة الاربعة في المحاربة إلى جوارها وجواز المزارعة  
 من غير تصريح بالاختيار وقلت انه لا دليل على اشتراط توقيت المسافة ولا  
 على ثروما ولم أصرح باختيل فيها لاني كنت لم أتبع جهة الاحاديث وأقول

المكلف وتحققها ولا ذلك ان الانسان يتتبع ذلك يحدث الله فيه قوة لمن يشاء وقد حدثت في قوة الآن لاختيار بعض ذلك وهو أن المسافة غير لازمة وأنه يجوز توقيتها وإطلاقها من غير توقيت وإن المزارعة والحجارة وباصطلاح اليوم وهو أن يدفع الأرض لمن يزرعها أما يئسر من عنده وأما من المالك والمالك بينها جائزتان . والحاصل ان هنا مسائل : (أحدها) ما اتفق في خير وهو صحيح مقطوع به لتحققنا قول النبي صلى الله عليه وسلم إياه ولا يخالف في ذلك أبو حنيفة ولا غيره . (الثانية) . لو اتفق مثل ذلك في زماننا بأن تفتح بلد آمن بلاد الكفار عنوة وفيها نخل وأرض قليل فانه يجوز لنا ان نقرها على ان يعملوها بالشر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لا يعتقد أبو حنيفة ولا غيره عنه . (المسألة الثالثة) ان الحال التي اتفق في خير هل كان مسافة وعقداً من المقود حتى يثبت حكمه لكل اثنين من المسلمين أو كان تقريراً لليهود كما يقرم بالخزيرة وقد اذن لهم في العمل فيها بالشر تكريماً من النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين وهذا محتمل ولكن الذي فهمناه عن الصحابة ومن بعدهم هو الأول وهم اعلم منا بصورة الحال فتنبههم في ذلك ونحوها خبراً وقياساً على القراض ان لم يكن فرعاً لهما لا نه جميع عليه فلهذا اختبرنا في المسافة على النخل وجوازها ظن قوى ومن اقوى مراتب الظنون الفقهية التي تكاد تنتهي إلى القطع . (المسألة الرابعة) المسافة على النصف قال بها كل من قال بالمسافة على النخل إلا دوافع منها والمجوزون لها الظاهر أنهم انما أجازوها بالقياس وقيل نعماً وهو بعيد ولأنه لم يصح انه كان في خير شجر غير النخل لكن محتمل ان يتمسك القائل بالنصبة بقوله ما يخرج منها من ثمر وزرع . ولست أقول ان الواقع من ذلك مأم لأنه باطل بالضرورة لكن لو فرض حدوث شجر في غير خير غير مأكول موجودا حال التفتح والمقارنة محتمل ان يقال بدخوله في ذلك على قولنا ان المقيد غير لازم ويدخل ما يحدث في الاذن والشرط عليه تبعه للموجود . (المسألة الخامسة) جواز المسافة في غير النخل والعنب قال به مالك وأحمد والشافعي في القديم وأبو يوسف وعبد وهو قوى قياساً على النخل وبالطريق التي ذكرناها في النصبة ولكن ينبغي ان تنقيد بما يحتاج من الشجر إلى عمل أما ما لا يحتاج إلى عمل فلا وجه للمسافة عليه فانا اختار للقديم في هذه المسألة مقيداً بهذا الشرط . (المسألة السادسة) تأقيت المسافة المختار عندى انه لا يشترط ولا يفسد بل تجوز موقته وغير موقته لدلالة الحديث على الإطلاق وعدم الدليل على اشتراطه ولا معنى للتوقيت الا اذن مقيد بوقت فلا يضر . (المسألة السابعة) لزوم

المسافة لادليل عندى عليه فأننا أختار إلى انه غير لازم وسواء اعرف المتماقدان هذا الحكم ام لا لان حكم الشارع يعرف حكمه الماقد أولم يعرف . ويحتمل ان يقال قضية خبير تدل على جواز وقوع مسافة غير موقنة ولا لازمة فنجزها ونجز معها أيضاً وقوع مسافة موقنة لازمة مأخوذة من الاجارة فتكون المسافة نوعين ، ويحتمل ان يقال يأخذ من قضية خبير أصل مشروعيتها ومن القياس على الاجارة توقيتها ولزومها ويجعل عدم اللزوم في خبير خاصاً فهو أولى من اضطراب القواعد ويحتمل أن يقال قضية خبير انما كانت تقريراً والمعاملة في ضمنها ولهذا قال ابن أبي هريرة فانه لاجزية عليهم ولكنه ضعيف لان الجزية لم تكن نزلت ذلك الوقت في سورة براءة عند تجهيزه صلى الله عليه وسلم إلى تبوك وهذه كلها احتمالات ابديتها والظاهر خلافها ولم يكن لليهود استحقاق في خبير فذلك كان لهم نصفها ولهذا لما أجلاهم عمر رضى الله عنه قوم لاهل فذلك النصف فأعطاهم اياه ولم يعط اهل خبير شيئاً ، والذي ادعاه ابن أبي هريرة من اسقاط الجزية عنهم لكونهم خوله النبي صلى الله عليه وسلم لم يصح ، واما ما زعموم من الكتاب لاهل خبير فذلك باطل اختلقوه وتبين كذبهم فيه . ( المسئلة الثامنة ) المزارة بالاصطلاح المشهور اليوم والمختار جوازها إلحاقاً بالمسافة وموافقة للأئمة العلماء من الصحابة ومن بعدهم الذين فعلوها واجازوها ويحتمل القول بمنعها لما فيه من النهي ، والصحيح الجواز . وتأويل النهي هذا هو الظاهر عندى مع ان الورع اجتنابه . ( المسئلة التاسعة ) المخابرة لاصطلاح المشهور اليوم والمختار جوازها لما قلناه وأنبأنا في حديث خبير والاعتذار بالتبعية محتاج إلى دليل ولم أجده . ( المسئلة العاشرة ) اجارة الارض ولولا ما قدمناه من حديث ابن عباس وحديث زيد بن ثابت لكان الذى يظهر من الاحاديث منعه ويحتمل جوازها للحديث المرخص الذى فى اسناده محمد بن عبد الرحمن بن ابي لبيبة ومحمد بن عكرمة لكن حديث ابن عباس يبين لنا انه انتهى نهى تنزيهه ، ولسنا نحتاج بهم ابن عباس بل ينقله عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله خير له من ان يأخذ عليها اجرا فيجوز اخذ الاجر وإبى كان الأولى خلافه واما حديث زيد بن ثابت فصرح في الذهب والفضة وان كان فى سنده مقال ولا فرق بين كراهها بذهب او فضة او طعام وان كان مالك منعها بالطعام واجازها بالذهب والفضة كما قاله الاكثرون وقال ابن عبد البر فى التهديد اختلف الناس فى كراه الزرع فذهب فرقة إلى ان ذلك لا يجوز بوجه من الوجوه واحتجوا بحديث جابر وأليه ذهب طاوس ولو بكر



عبد الرحمن بن كيسان الاصبم وقال آخرون لا يجوز الا بالذهب والورق واحتجوا  
بحديث رافع وقال آخرون جائز بكل معلوم واحتجوا بحديث رافع رواية حنظلة وإلى  
هذا ذهب الشافعي ذكر ابو جعفر الطحاوي في مشكل الآثار حديث شريك عن  
أبي اسحق السبيعي عن عطاء بن ابي رباح عن رافع بن خديج قال قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم من زرع في أرض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع  
شيء ترد نفقته قال الطحاوي لا نعلم أحدا تعلق بهذا الحديث وقال به غير شريك  
ابن عبد الله النخعي فاما من سواه من أهل العلم على خلافه وهو عندنا قول  
حسن لما قد شده من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا ولان بذر  
ذلك الرجل في تلك الأرض قد اقلب فيها فصار مستهلكا فيها ثم كان عنه بعد ذلك  
ما كان عنه مما هو خلافه وما كان سببه الا الأرض التي كان بذر فيها فكان من حق  
ربها أن يقول للذي بذر فيها ما كان سببه الأرض فهو لدونك غير أنك ائقت  
فيه نفقة حتى كان عنها ما أخرجته أرضي فذلك النفقة لك فهذا قول حسن لا ينبغي  
خلافه ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شده مما سنذكره  
في الباب الذي يتلو هذا الباب ثم ذكر في الباب المذكور ما تقدم عن النبي صلى الله  
عليه وسلم في زرع ظهير ثم قال وكان هذا من جنس ما ذكرناه في الباب الاول فان  
المزارعة لما قصدت بما فسدت به عاد اطلاق صاحب الأرض للزارع ما ذرعه فيها  
كالاطلاق وعاد حكمه إلى حكم من زرعها بغير أمر ربها ومثل ذلك الرجل يفرس أرض  
الرجل بغير أمره او يفرس فيها بأمره على معاملة فاسدة فسيلا فيصير نخلا أنه يكون  
لرب الأرض دون فارسه ويكون على رب الأرض لفارسه ما اتفق فيه . والله  
أَسأله التوفيق وهذا الذي ذكره الطحاوي من كون الزرع في الأرض بغير اذن  
او بإذن فاسد لصاحبها قد ترجع عندي اختياره للحديث ولما ذكر الطحاوي ،  
وبالقياس على ولد الامة من زوج او واطىء شبهة او غيرها فانه لسيدها والامة  
كالأرض وماء الزوج وواطىء الشبهة كالبذر لا فرق بينهما الا ان الماء ليس بمال  
والبذر مال فان صح الفرق بينهما من هذه الجهة والا فيها سواء . وقد زاد الطحاوي  
بجملة التفسير اذا صار نخلا لصاحب الأرض ولعل حجته انه صار جزءا من الأرض  
فله حكمها وخرج عن حكم التفسير المنفصل عن الأرض بتأثير الأرض فيه وفي كيفية  
بخلاف الرقوف المنفصلة في الدار ونحوها لم تتغير عن صفتها قبل الاتصال فلذلك  
لا يتغير ملكها وان صارت كالجزء وشاركت الشجر في استنباع الأرض والدار  
لها والمعتمد في ذلك حديثان أحدهما حديث ظهير وقد تقدم والآخر قرله

صلى الله عليه وسلم من زرع في أرض قوم بغير اذنهم وهو في اترمدى من حديث  
 شريك عن أنس اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج وقال سألت محمد بن اسمعيل  
 فقال هو حديث حسن وقيل ان عطاء لم يسمع من رافع بن خديج شيئاً ثم ذكر  
 الطحاوي في باب بعده أحاديث معاملة خير وأحاديث النهي عن المزارعة وقال  
 أجازها أبو يوسف ومحمد وأما مالك فأجاز المساقاة وأبطل المزارعة وأبو حنيفة  
 وزفر أبطلها جميعاً والشافعي يحجزها إذا اجتمع في أرض والمساقاة في النخل جميعاً  
 ولم ينلنا ان المحاقلة التي نهى عنها من ذلك الجنس . ( فرع ) في فتاوى الشيخ ابي  
 عمرو بن الصلاح رحمه الله سئل : بستان لتيتم أجر واه يياض ارضه باللغة  
 مقدار منقعة الأرض بقيمة الثمرة ثم سأل على سهم من ألف سهم منها سهم  
 للتيتم والباقي للمستأجر كما جرت به العادة ههنا في دمشق . أجاب رضى الله عنه  
 إذا كان ذلك لا يمد في العرف شيئاً فأحسناً في عقد المساقاة لسبب انضمامه إلى عقد  
 الاجارة المذكورة وكونه تقصاً مجبوراً بزيادة الاجرة موقوفاً به من حيث العادة  
 فالظاهر صحتها والله اعلم . ( فرع ) قال أبو عبيد في كتاب الاموال في باب أرض العنوة  
 تقر في أيدي أهلها ويوضع عليها الطسوق وهو الخراج فذكر ما روى عن رضى الله عنه  
 يوضع على أهل السواد على كل جريب ثم قال ألا ترى ان عمر إنما أوجب الخراج  
 على الأرض خاصة بأجرة مسماة في الأرض وإنما مذهب الخراج مذهب السكران  
 فكانه أكرى كل جريب بدرهم وقفيز في السنة وألغى من ذلك النخل والشجر فلم  
 يجعل لها أجرة وهذا حجة لمن قال ان السواد في المسلمين وإنما أهلها فيها عمال  
 لهم بكره معلوم يؤدونه ويكون باقي ما يخرج من الأرض لهم وهذا لا يجوز الا  
 في الأرض البيضاء ولا يكون في النخل والشجر لأهلها لا يـون بشيء مسمى  
 فيكون بيع الثمر قبل ان يبدو صلاحه وقبل ان يخلق وهذا الذي كرهت الفقهاء  
 من القبالة قال عبد الرحمن بن زياد قلت لابن عمر اننا نتقبل الأرض فنصيب من  
 ثمارها قال ذلك الربا العجلان . وعن الحسن جاء رجل إلى ابن عباس فقال انقبل  
 منك الايكة بمائة ألف قال فضر به ابن عباس مائة وصلبه حياً . وعن ابن عباس  
 القبالات حرام قال أبو عبيد معنى هذه القبالة المسكروحة النهي عنها ان يتقبل  
 الرجل النخل والشجر والزرع الثابت قبل ان يستحصد ويدرك وهو مفسر في  
 حديث سعيد بن جبير عن الرجل يأتي القرية فيقبلها وفيها النخل والشجر والزرع  
 والمروج فقال لا تقبلها فإنه لا خير فيها قل أبو عبيد وإنما أصل كراهة هذا أنه  
 بيع ثمر لم يبد صلاحه ولم يخلق بشيء معلوم فأما المعاملة على الثلث والربع وكراه

الارض البيضاء فليسا من القبالات ولا يدخلان فيها وقد رخص في هذين ولا نعلم  
 المسلمين إختلفوا في كراهة القبالات . وعن عمرو بن ميمون شهدت عمر بن  
 الخطاب وسأله ابن حنيف فجعل يكلمه فسمعته يقول له والله لا وضعت على كل  
 جريب من الارض درهماً وقفيزاً لا يثقي ذلك عليهم ولا يجهدهم قال أبو عبيد  
 لم يأتنا في هذا حديث أصح من حديث عمرو بن ميمون . قلت صح وضع عمر  
 رضى الله عنه الدرهم والقفيز على كل جريب وصح قول أبي عبيد لا نعلم المسلمين  
 اختلفوا في كراهة القبالات وصح تفسيره القبالات المكروهة وتفسيرها بشيء  
 مسمى والترخيص في سنن الممامة على الثلث والرابع وكراه الارض وأنها ليسا  
 من القبالات فيقتضى هذا ان المعاملة على الثلث والرابع وكراه الارض في الشجر  
 جائزة كما في الزرع وهي المساقاة وأما قوله في أرض السواد والنخيل والشجر  
 فكيف تلغى وفيها حق خلألق الا أن يقال انها لاجل ما حصل منها من أجرة  
 الارض يغتفر ذلك كما في المساقاة المضمومة إلى الاجارة في هذا الزمان وأن الثمرة  
 كانت في مقابلة العمل في الشجر فيعتج به لمن يجوز المساقاة على ان تكون كل  
 الثمرة للعامل وليت شعري ما يمنع من ان يجعل الدرهم والقفيز الذي وضعه عمر  
 رضى الله عنه على كل جريب في مقابلة الارض والشجر جميعاً لينتفع بزرع الارض  
 وثمر الشجر ولا غرر لانها تحمل بعضها بمضا بخلاف استئجار الشجر وحدها  
 لثمرها فقد يمنحها الله تعالى على أن تقول الارض أيضاً قد يمنح الله تعالى زرعها  
 فانما يمنح ذلك في البيع أما الاجارة فينبني ان يجوز فيها كما يستأجر الارض  
 ليزرعها تستأجر الشجر لثمرها لا احدفرقا بينهما ولا دليلاً على بطلانها وليس  
 في كلام أبي عبيد تصريح بمنع اجارة الاشجار والجواز والله اعلم .

﴿فائدة فقهية﴾ كل من زرع أرضاً بينه والزرع له الا أن يكون فلاحاً يزرع  
 بالمقاسمة بينه وبين صاحب الارض كمادة الشام فان زرع يكون على حكم المقاسمة على  
 ما عليه عمل الشام وأنا اراه وأرى وجهه من جهة الفقه ان الفلاح كانه خرج عن البذر  
 لصاحب الارض بالشرط المعلوم بينهما فيثبت على ذلك وإذا عرف هذا وتمدى  
 شخص على ارض وغصبها وهي في يد الفلاح فزرعها على عادة لا تقول الزرع  
 للغاصب بل المغصوب منه على حكم المقاسمة وهذه فائدة جلية تنفع في الاحكام .

### كتاب الاجارة

﴿مسئلة﴾ في رمضان سنة خمس وثلاثين في رجل استأجر بلداً من مقلعها مدة  
 معينة وصورة ما كتب في نسخة الاجارة لينفع المستأجر بذلك مقيلاً ومراحاً

والزراعة ان أمكن ثم ان بعض الارض شرفت لم ينلها الري ولا يمكن زرعها فهل يلزمه أجرة البلد كاملة . أجاب هذه العبارة جرت عادة العراقيين من الوراقين يكتبونها حجة لتصحيح الاجارة قبل الري وأخبرني ابن الرفعة ان القاضي تاج الدين ابن بنت الاعز عليها لهم وقد فكرت في هذه العبارة مع علي بأن القاضي تاج الدين متضلّع بفقّه وعلوم متعددة مجموعة إلى دين متين وصلابة في الدين وهو وولده شامة القضاة الذين ولوا الديار المصرية رحمهم الله وجزاهن أنفسهم خيراً ودينهم والذي استقر عليه رأي في هذه الاجارة انها باطلة لأن حقيقتها الايجار لثلاث منافع مشكوك في الثالث منها ان خصصت الشرط بها وهو الظاهر في هذا المكان أو في جميعها ان أعدته إلى الجميع كما هو المعروف من مذهب الشافعي في الاصول وعلى كل من التقديرين فالمعقود عليه غير معلوم لانه على تقدير عدم امكان الزرع لا يكون معقوداً عليه وشرط الاجارة ان تكون المنفعة التي ترد الاجارة عليها معلومة وينبغي أن يتبى الوراقون والشهود والقضاة الناس لذلك . وطريق تصحيح هذه الجملة ان يقال لينتفع المستأجر بذلك فيما شاء مقبلاً ومراحاً وللزراعة ان أمكن وإذا قال كما قلناه لا يحتاج ان نقول ان أمكن وحذفه أولى ، والفرق بين هذه العبارة والعبارة الاولى الان هذه عموماً وهو يكتفى كالقول لجميع المنافع أو لثنته كيف شئت فانه يصح وله جميع المنافع فلذلك في الارض ان عم وهو أولى فيقول فيما شاء من وجوه الانتفاعات وان عم في المنافع الثلاث كان منعاً لغيرها ويتخير بينها وله جميعها وإذا تعطل بعضها فالاجرة لازمة . وأما العبارة الاولى فلا عموم فيها بل هي ناصة على ثلاث منافع أحداها وهي الزراعة لا يصح الاستئجار لها قبل الوثوق بالري وما لا يصح الاستئجار له وحده لا يصح الاستئجار له مع غيره فان لم يملكه على الامكان فسد لذلك وان علقه فسد لما قدمناه من جهالة المنفعة المقصودة بالعقد والله أعلم . ولو أفرد وعلق على الامكان فسد لامرئ احدها كون الاجارة للزراعة قبل الري والثاني تعلقه على الشرط ، والمنفعة المقصودة بالمقد لا بد بأن تكون بخيرة تمتع عقب العقد والله أعلم .

مسئلة في جامع الصالح بباب الشرقي صدر زقاق وفي ذلك الزقاق بابان متقابلان في الحدين القبلي والبحري فأراد الناظر على الجدار البحري ان يدعمه بأعمدة يضع بعض كل منها فيه وبعضه في الزقاق .

اجاب لا يجوز باجرة ولا بغير اجرة ضيق أو لم يضيق والاصل في ذلك ان الزقاق يحكم بانه كان مراً لأصحاب الابواب الثلاثة مما وكأ لهم فلما وقف صاحب

الجامع مكانه جامعا حصل الوقف في المرتبة فيستحقه المسلمون بتلك الصفة لا يستحقون فيه إلا المرور وليس لهم إيجاره كما أن لهم العبادة في الجامع وليس لهم إيجاره وليس لغيرهم أيضاً حق في ذلك ولا لأحد أن يمنهم وليس هذا ملكية المال حتى يقال أنه إذا لم يضيّق يجوز التصرف فيما لم يضيّق به لما ننهنا عليه وكذلك حال الشارع الذي كان ملكاً لشخص خاص وقفه شارعاً للمرور ليس لأحد أن يتصرف فيه بغير ذلك بخلاف الشارع الذي هو للمسلمين ففيه الكلام المعروف من نصب الشركة فيه والخلاف في ذلك وكونه إذا لم يضر يجوز ذلك للإمام أولاً وأما ما نحن فيه فلا والله أعلم . يصلح أن نذكر هذه المسئلة في باب الصلح وفي باب إحياء الموات .

**مسئلة** ما يقول السادة العلماء أئمة الدين في شخص وقف وقفاً على أولاده وشرط أنه لا يؤجر أكثر من سنة واحدة ولا يعقد على ذلك ولا على بعضه عقداً إجارة ثانية حتى تنقضي مدة العقد الأول ويعود إلى يد الناظر ولا يتجبل على ذلك فقيه بحيلة شرعية وحكم بصحة ذلك حاكم من أحكام المسلمين فأجره الناظر المستحق له يومئذ عشرين سنة هلايات متواليات في عشرين عقداً كل عقد منها سنة واحدة يتلو بعضها بعضاً ثم أقر الناظر المؤجر المستحق للوقف إقراراً صحيحاً سريعاً أنه لا يستحق في منافع المأجور المعين فيه المدة المعينة فيه منع المستأجر المسمى فيه حقاً قليلاً ولا كثيراً ولا أجرة ولا إجارة ولا استحقاق منفعة ولا دعوى ولا طلب بوجه ولا سبب ولأن منافع المأجور المعين فيه يستحقها المستأجر استحقاقاً صحيحاً سريعاً بطريقتة صحيحة شرعية فهل تصح الإجارة في المدة المعينة أم لا نحكم أنها مخالفة لما شرط الواقف ولم يدثر الوقف ولم ينههم وإذا بطلت الإجارة فهل يؤخذ بأقراره المعين أم لا وإذا كان إقراره باطلاً فهل يرجع المقر المؤجر على المستأجر بأجرة المثل فيما زاد عن المسئلة الأولى في الإجارة المذكورة أم لا افتونا مأجورين .

**جواب** رضي الله عنه هذه أمور ملتبسة والظاهر أنها صادرة عن أمور باطلة وإن احتملت وجهاً من الصحة ، والذي أراه بطلان الإجارة وإن المقر مؤخذ بأقراره ولا يهمل له شيء وإن كان الوقف يستحق غيره معه يصرف إليه ولا يفكرن منقطع الوسط يصرف مصارف المنقطع الوسط والله أعلم انتهى .

قال الشيخ الإمام رحمه الله تعالى :

**مسئلة** وقعت في المحامات رجل أجرداً ثم باعها لغير المستأجر ثم تقابل المستأجر والبائع الإجارة هل يرجع ما بقى من المنافع إلى البائع أو المشتري قال

للمتولى في التمتع ان قلنا الاقالة عقد فالمنافع تعود إلى البائع ويمبر كأنه استأجر من المستأجر وان قلنا انها فسخ فالصحيح انها تعود أيضا لأن الاقالة دفع العقد من حينه بخلاف . قلت وقوله بلا خلاف هو المشهور . ولنا طريقة أخرى بخلاف الخلاف في الاقالة ففي وجهه رفع العقد من حينه وهو الصحيح وفي وجهه هي رفع العقد من أصله والوجهان كالوجهين في الفسخ بالعيب مشهوران وفي الاقالة عند بعضهم ، ومن حكى الخلاف فيها الرافعي ولكن الرافع من حينه فيها أقوى منه في الفسخ بالعيب وان كان هذا الأصح فيها . وبالجملة خرج لنا وجه في مسئلتنا في ان بقية المنافع يرجع بالاقالة إلى المشتري على القول بأنها فسخ كما هو جار في الرد بالعيب وأما كونها في وجه ضعيفا أو قويا فسيأتي ان شاء الله تعالى . وأما الفرق على القول بأنها فسخ فلا يتأتى ونما عودها إلى البائع على القول بأن الاقالة بيع فلا شك فيه لكن القول بأن الاقالة بيع ليس هو الصحيح من المذهب وانما تصحيح المتولى على قولنا بالفسخ أن المنافع تعود إلى البائع فبحسب ما ينه في الرد بالعيب وسيأتي ان شاء الله تعالى وبه يتبين هل يسلم له هذا التصحيح أولا انتهى .

**مسئلة** محالها الا ان الفسخ كان يرد بعيب ظهر للمستأجر فهذه المسئلة هي الاصل واتقول رجوع المنافع فيها إلى المشتري وهو قول أبي بكر ابن الحداد وصححه الشيخ أبو حامد فيما اظن وخالفه أبو زيد فقال انها ترجع إلى البائع وصححه صاحب البحر وكلام القاضى حسين والامام يقتضيه ، لكن ذلك بناء على طريقة المرازفة في جواز البيع واستثناء المنفعة وان بيع العين للمستأجرة مثلها واماعلى المذهب في أن استثناء المنفعة تبطل البيع وان بيع العين للمستأجرة صحيح فلا لاجل ذلك ليس لنا ان نتمسك في التصحيح بذلك وقد قال ابن الرقمة هذا الذي يظهر له صحته وفيما قاله نظر الا ان يوافق المرازفة في جواز استثناء المنفعة وهو لا يقول بذلك ولم يذكر له مستندا في تصحيحه أكثر من حكاية كلام القاضى والامام وقد أجابنا عنه ومن الفرق بين هذا وبين طلاق الامة المزوجة حيث تعود منفعة البضع إلى المشتري بأن منفعة البضع لم تزل عن ملك السيد الزوج بالتزويج بدليل انها لو وطئت في صلب النكاح بشبهة كان المهر له دون الزوج وإذا لم يزل ملكه عن ذلك بالتزويج انتقل بالبيع إلى المشتري على الحالة التي كان ملكه للبائع والبائع مع ملكه كذلك لا يقدر على التصرف فيه لتعلق حق الزوج به فكذلك المشتري فاذا زال حق زوج الامة زالت المنافع فعمل بالمقتضى ولا كذلك الاجارة فانها تنقل الملك إلى المستأجر في المنفعة في المرة

كما هو الصحيح والبيع اعتمد رتبة محاولة المنفعة في تلك المدة فكيف يملك به والله أعلم . قلت لأنك ان بين طلاق الامة المزدوجة وما نحن فيه فرقا العود إلى المشتري في طلاق الامة أوضح ولا ريبه فيه لمناقلة . واما الاجارة فهي في محل الاحتمال ولا ينتهي الأمر فيها إلى تصحيح الرجوع إلى البائع تصحيحا ظاهرا فلا يلزم من الفرق المذكور الالتحاق بوجه آخر خفي وان قصرت رتبته عنه فقد يكون حكم الأصل أظهر واقوى من حكم الفرع بكثير ، وعند ذلك أقول ان الاجارة إذا انفسخت برد بميب أو بإقاله وقلنا انها فسخ أو غيرها ارتفع حكمها لأن هذا معنى الفسخ سواء أجعلناه رفعاً من أصله أو من حينه ومقتضى ارتفاع المقدار ارتفاع أحكامه فلو اعدنا المنافع إلى البائع لصار مالها بغير عقد وليس مالها للرقبة وهذا لا نظير له لأن المنافع إنما تملك بطريقين أحدهما ان تكون تابعة للملك الرقبة والثاني ان يكون ورد عليها عقد من إجارة أو وصية ونحوهما وذلك المقدم مستمر الحكم والغرض هنا أنه ترتفع حكمه فكيف يملكها البائع ، نعم ان قلنا يجوز استثناء المنفعة كما قاله المرازقة فيصيح ويكون ملكه للمنفعة حينئذ بعقده الأول السابق على بيعه إنما نقل بعض حكمه لاجبته فلا جرم يصح هذا القول من أبي زيد لانه مروى ومن القاضي والامام لأنها ثابتان لطريقة المرازقة ومن صاحب البحر إذا تبهم ، على ان الامام وان قال ذلك على طريقة المرازقة ولم يرض الخاق بيع العين المستأجرة باستثناء المنفعة ومال إلى الفرق بينهما كما قاله أكثر الاصحاب وكذلك الغزالي في البسيط وقال ان الحكم بفساد الاستثناء لا ينافي إجراء القولين في بيع العين المستأجرة وان القياس فساد الاستثناء لولا ورود خبر فيه يشير بذلك إلى حديث جابر واستثناء ظهر جملة إلى المدينة وهذا الخبر قد اجاب الناس عنه وحملوه على محمل صحيح غير ذلك فترين بهذا ان ما اقتضاه كلام القاضي حسين والامام والرواي لا ينبغي لنا ان نتعلق به فيما نحن فيه لانا نقول بصحة بيع العين المستأجرة مع قولنا بأن استثناء المنفعة لا يصح فلا بد لنا من الفرق بين استثناء المنفعة وبين بيع الدار المستأجرة فيما نحن فيه كما فرقنا بينها في منع الاستثناء ويجوز بيع العين المستأجرة . والذي يلوح من الفرق ان البيع باطلاه يعتمد الرقبة والمنفعة تابعة لها ما لم يمنع مانع والاجارة مانعة فإذا انفسخت زال المانع فعمل بالمتقضى كما في مسألة الامة المزدوجة الذي تقدم في كلام ابن الرفعة ولا نقول من باع عينا فقد باعها ومنافها بل إنما يرد البيع على العين والعين يحدث فيها منافع فان وجدت مستحقا بمقد تعارض كونها لصاحب العين عمل به والا يبيعت

العين فيملكها صاحب العين فلا نقول ان من باع العين المستأجرة بمنزلة من باع شيئاً واستثنى منفعتها ولا باع عيناً مساوية المنفعة بل يبيع مطلقاً مقتضى الملك كل ما هو تابع للعين الا ان يعارض معارض وبالمسوخ يرتفع ذلك بل اقول انه لو باع العين المستأجرة وشرط مع ذلك استثناء تلك المنفعة للأجرة لا يصح لانها زائد على ما تقتضيه الأجرة لانه يقتضى بقاءها له لو انفسخت الأجرة . وهذا فرع ضمن لم يحده منقولاً ساق اليه البحث فلنرجع إلى ما كنا فيه ولا فرق في هذا المعنى بعد تحقيقه في كون الرفع من أصله أو من حينه لان المعنى به ارتفاع جملة الآثار وارتفاع الآثار المستقبلية فغير عن الاول بالارتفاع من أصله وعن الثاني بالارتفاع من حينه والمرتم هو الجملة في الموضعين لكن في الاول الجملة الماضية والمستقبلية وفي الثاني الجملة المستقبلية كلها حتى لا يبقى أثر للعقد من الآن والرفع على الوجهين انما هو الآن لانه نشأ عن المسخ والاثر لا يسبق المؤثر ولا يتوهم انه بالمسوخ على القول بالارتفاع من أصله يبين ان العقد لم يكن لان هذا خلاف المحسوس والمعلوم من الشرع وانما المراد ما ذكرناه فلا فرق بين ان يكون المسخ برفع العقد من أصله أو من حينه فيما نحن فيه من رجوع الحال إلى ما كان عليه وبقاء المنافع على السبب الاول والدرجتها تحت مقتضى البيع كما في منافع المدة التي بعد مدة الأجرة فان البائع لم يمرض لها ولا شك في ملك المشتري لها من آثار بيعه واعلم أن في تحقيق المنفعة وتحقيق كونها مملوكة قبل وجودها وإيراد العقد عليها كلاماً كثيراً لا حاجة بنا هنا إلى تحقيقه بل ما ذكرنا يكفي على كل تقدير فرض . والمفهوم من المنفعة انها تهوئ العين لذلك النوع الذي قصد منها فالدار متهيئة للسكنى والتهوئ موجود الآن وتتوالى أمناله في الأزمنة المستقبلية ويسلمها المستأجر ، والظاهر ان ذلك المعنى الذي يستوفيه لسكناه أمر ثالث متوسط بين التهوئ الذي هو صفة الدار وبين سكناه الذي هو فعله وذلك الأمر الثالث هو المنفعة وهي ليست موجودة عند عقد الأجرة جميعها بل جزء منها ، وهل نقول انها مملوكة أولى قالت الحنفية انها لا يقال انها مملوكة وكذا يقتضيه كلام بعض أصحابنا لا مالم يسجد بوجود كيف يكون مملوكاً وقال الشيخ أبو حامد الاسفراييني انها مملوكة لاننا لانعني بالملك الاجواز التصرف وهذه يجوز التصرف فيها فكانت مملوكة ولك ان نقول جواز التصرف نتيجة الملك وتقدير كونها مملوكة على خلاف الأصل وتنوع عنها وتنزيلها منزلة المملوك مع كونها غير مملوكة على خلاف الأصل فلم قلتم بأن أحدهما أولى من الآخر ولا ضرورة بنا إلى تحقيق ذلك فغرضنا في هذه



المسئلة حاصل بدونه بما قد منه والذولى . رحمه الله بنى الوجهين المتقولين عن ابن  
الجلداد على أن الفسخ يرفع العقد من أصله أو من حينه إن قلنا من أصله فيصير  
كان الاجارة لم تكن مستحقها المشتري بالسبب السابق وإن قلنا من حينه فيعود  
المالك إلى البائع لأنه لم يوجد حالة الرد ما يوجب نقل الملك إلى المشتري انتهى  
كلامه . واقول أنه لو كان بيع العين المستأجرة بمنزلة استثناء المفعة وأنه إنما باعه  
عيناً مسلوقة المفعة تلك المدة لكات المنافع ترجع إلى البائع وإن قلنا إن الاجارة  
ارتفعت من أصلها لأنه لم يوجد ما يوجب نقلها إلى المشتري فلما قال المتولى يرجوعها  
إلى البائع على القول بأنها ارتفعت من أصلها دل على الفرق بين ذلك وبين استثناء المفعة  
وأنها ليست مسلوقة من كل وجه ثم أقول إذا قلنا الرفع من حينه قوله أنه لم يوجد حالة  
الرد ما يوجب نقل الملك إلى المشتري إن أراد أنه لا ينتقل الملك إلى المشتري إلا بسبب  
يوجد حالة الرد ورد عليه إذا قلنا أنه رفع من أصله فإنه لم يوجد بسبب حالة  
الرد وإن أراد أنه لم يوجد أصلاً ما يوجب الملك إلى المشتري فمنوع لأننا نقول  
البيع المتقدم سبب يوجب نقل الملك إلى المشتري الآن الاجارة منمت منه فإذا  
زالت حمل الموجب عمله فيقول المتولى حالة الرد مستردك وإذا أسقطه لم ينهض  
دليله ثم قال المتولى ونظير هذه المسئلة إذا أوصى بمنفعة عبد لاسان وبالرقبة  
لآخر ثم إن الموصى له بالرقبة قبل الوصية والموصى له بالمنفعة رد الوصية فللمنافع  
تعود إلى الورثة أو إلى الموصى له بالرقبة فعلى وجهين وسند كرههما الوصية . وقال  
ابن الرفعة في كتاب الوصية أن الذى يظهر الجزم بأنها للورثة لأخراجها  
مالتبعية عن الوصية بغير الموصى له بالرقبة ثم هذا منه يدل على أنه لو أوصى  
لشخص برقبة عبد وسكت عن المنفعة فلم يصرح بأنها له أو للورثة تكون المنافع  
للموصى له بالرقبة والا لم يصح له حكاية الخلاف ، ولذلك والله أعلم قال في  
التنبيه وإن أوصى برقبة عبد دون منفعة أعطى الرقبة وحينئذ يكون قوله  
دون منفعة من جملة لفظ الموصى بالله أعلم . وهذا الذى قاله ابن الرفعة فالرجوع  
هنا للورثة أوضح لأن الموصى له بالرقبة لم يوجد في حقه سبب يقتضى تلك  
المنفعة أصلاً نعم يحتمل أن يفصل فيقال إن كانت صورة المسئلة أنه أوصى لواحد  
برقبة بلا منفعة ولآخر بالمنفعة فالحق ما قاله ابن الرفعة والقطع يرجعها للورثة  
وإن كان أوصى بالرقبة من غير تقييد لواحد ثم أوصى بالمنفعة لآخر فيكون حمل  
الوجهين لأن رده أبطل اثر الوصية بالمنافع فتبقى الوصية بالرقبة على إطلاقها  
وفيه نظر لأنه قد يقال الوصية بالمنافع رجوع عن ذلك الإطلاق والوصية تحتمل

الرجوع خلاف الاجارة ولو تقدمت الوصية بالمنافع ثم اوصى بالرقبة فهل نقول انه كالحالة الاولى أو هو رجوع عن الوصية بالمنافع ؟ فيه نظر . وبالجملة خرجت مسألة الوصية عن نظر المسئلة ولا تعلق لها بما نحن فيه . ولو أجر عبده ثم اعتقه ثم فسخ المستأجر الاجارة ببيع قال المتولي ان قلنا العبد يرجع على السيد بالاجرة فهل ترجع المنافع اليه أو إلى السيد على وجهين بناء على ما لو باعه ثم فسخ المستأجر الاجارة وقد ذكر اه . قلت وقد بان مما قلناه حكمه وان على ما احترناه ترجع المنافع إلى المتبقي إلى السيد وقد صححه النووي رحمه الله في الروضة وابن الرفعة حكى ذلك والوجه المقابل له وقال انهما على الجديد وان على القديم تصحون للعتيق ثم قال كان ممكن ان يقال تكون له ان كانت بقدر المنفعة أو دونها إذا أوجبتها له وان كانت أكثر من قدر المنفعة لم يكن له فيها الا بقدر المنفعة . وقال الرافعي رحمه الله في مسألة ابن الحداد وإذا حصل الانفساخ رجع المستأجر بأجرة بقية المدة على البائع قال القاضي ابن كعب ويحتمل ان يقال يرجع على المشتري قال الرافعي وليكن هذا مفرعاً على ان المنفعة تكون له بشرطى لأنه رضى بالمبيع ناقص المنفعة فإذا حصلت له المنفعة جاز أن يؤخذ منه بدلها قال ابن الرفعة وهذا في غاية البعد في ظني والاصل الذي بنى عليه المتولي الخلاف يأباه . قلت اذا أعدنا المنفعة للبائع فلا شك في الرجوع عليه وان أعدناها الى المشتري فيحتمل ان يقال الرجوع على البائع أيضاً لأن الثمن الذي أخذه في مقابلة العين المستتعبة للمنفعة وقد ارتفع المانع من ذلك إما بالعيب الذي هو من ضمانه وإما بالاقالة التي رضى بها ، ويحتمل أن يقال يرجع على المشتري لما ذكره الرافعي وهو بعيد كما قال ابن الرفعة ، وأما كون البناء يأباه فلم يظهر لي وجهه ، وقال ابن الرفعة في مسألة ابن الحداد : فان قلت هل يمكن بناء الخلاف على أن المنفعة تحدث على ملك المستأجر أو على ملك الأجر فان قلنا بالاول عادت إلى البائع لأنها خرجت عن ملكه اليه فتعود بعد الفسخ اليه وإن قلنا تحدث على ملك الأجر تبعاً لملك الرقبة فتعود للمشتري لأن الرقبة له وإنما امتنع أن تكون له عند دوام الاجارة لتعلق حق المستأجر بها فاذنزال المانع وهو تعلقه تمتع الملك . قلت لا لأمرين أحدهما اني قد قررت أن قول البطلان يجوز أن يكون مخرجاً على قولنا أن المنفعة تحدث على ملك الأجر وهذا يناقضه ، والثاني أن مثل الخلاف المذكور في الوصية ولا يمكن فيها أن يقال عند عدم الرد إن المنفعة تحدث على ملك الموصى له بالرقبة ثم تنتقل

عنه الى الموصى له بالمنفعة لأنه لا يملك لغا إلا الرقبة مسلوقة بالمنفعة بخلاف بيع العين المستأجرة فان اللفظ يقتضي استتباع المنفعة الملك الرقبة فلا ينافي ذلك اثبات المنفعة للمشتري كما كانت تحدث في ملك البائع ثم تنتقل للمستأجر ويجعل المشتري في ذلك قائما مقام البائع قلت ان قلنا بأنها تحدث على ملك المالك وان المشتري ينزل منزلة البائع ما المانع من ذلك وهو قد قال هناك ان المشتري لم يأخذ عنها عوضا . وجوابه أن رضاه بالشراء مع علمه بذلك كالعرض وأيضا فهو انما يجوز أن يصحون قول البطالان مأخوذا من ذلك ولم يوجب فسخه يمنع منه ههنا أو يناقضه وتجويز الشيء لا يمنع من تجويز نقيضه والمذكور في الوصية هو قد رده كما قدمناه وجاز أن يصح ما أخذ آخر فلا يمنع أن يكون هذا مأخذا فيما نحن فيه والحق أنه يحتمل إجراء الوجهين على كل من الوجهين قد يقال بأن المنفعة وإن كانت تحدث على ملك المستأجر فهو لأجل استحقاقه قد تعقب الاجارة فاذا انقضت رجعتا إلى مقتضى الاستتباع واذا كانت تحدث على ملك المأجر فينزل المشتري منزلة وقد يقال بأنها تحدث على ملك المستأجر لاستحقاقه وتنزيله منزلة الاستثناء فلا يستحقها المشتري استمرام فسخ أو تحدث على ملك المالك ولا ينزل المشتري منزله بل يكون كاستثنائها حدوثها على ملك المالك مع زوال العين كما بقاله بالاستثناء على أحد الوجهين بعد بيع العين . وذكر الأصحاب مسائل فيها خلاف قريبة الشبه من مسألة ابن الحداد ومنها اذا زوج أمته بالتقويض ثم باعها ثم جرى الفرض أو الدخول والمفروض أو مهر المثل للبائع أو المشتري فيه طريقان ومنها اذا أدى عن ابنه مديونا تطوعا من مال نفسه ثم باع الابن فطلق قبل الدخول هل يرجع النصف إلى الاب أو إلى الابن المطلق فيه طريقان أصحهما إلى الابن المطلق ، وفي الاجير وجهان أصحهما الرجوع إلى الاجير . والمأخذ في هذه المسائل وفي مسألة ابن الحداد مختلف فلا حاجة بنا إلى التطويل به والله أعلم انتهى .

❦مسألة❧ في نسخ استأجره انما لنسخ له ختمه بأجرة معينة فتأخر الناسخ عن كتابتها مدة سنة وفي تلك المدة جاد خطه وحمى وارفع ممره فهل لئن يطلب زيادة على تلك الاجرة أو يختار الفسخ .

❦أجاب❧ ليس له واحد من الامرين بل عليه كتابتها بتلك الاجرة انتهى .

❦مسألة❧ هل ثبت الاجارة خيار المجلس أولا .

❦الجواب❧ قال الشيخ أبو حامد الاجارة فرض بان معينة وفي الذمة فالمعينة أن تكون

على مدق من حين المقدف: قول أجرة تلك دارى هذه شهرا أو عبده أو فرسه شهرا فلا يدخلها خيار الشرط قولاً واحداً والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس . وإن كانت فى الذمة مثل أن تقول استأجرتك لتخيط لى هذا الثوب أو لتبنى لى حائطاً صفته كبداف ثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران أن لا يدخلها الخياران ، وقال الاصطخرى يدخلها الخياران ، والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس دون خيار الشرط وقال فى كتاب الاجارة مثل ذلك الا أنه لم يرجع ومثل الاجارة على الذمة بقوله استأجرت منك ظهر الجمل عليه كذا وكذا واستأجرتك لتحمل لى بقصد أن يحصل له ذلك ، وقال القاضي أبو الطيب الاجارة لا يثبت فيها خيار الشرط وهل يثبت فيه خيار المجلس فيه وجهان هذا إذا كانت على معين فإن كانت على صمل فى الذمة فقليل يثبت الخياران وقيل لا يثبتان قاله أبو إسحق وابن خيران ، وقيل يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط وقال ابن الصباغ المساقاة والاجارة المعينة وهى المتعلقة بالزمان فلا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان أحدهما لا يدخل فيها والثانى يثبت فيها فأما الاجارة فى الذمة فتلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لا يدخلها الخياران وقال الاصطخرى يدخلها الخياران وقال غيرهم من أصحابنا لا يدخلها خيار الشرط ويدخلها خيار المجلس كلاجارة المدينة ، وقال الحملى فى المقنع يثبت الخيار فى البيع وكذا ما كان فى معنى البيع كالصلح والحوالة والاجارة ، وقال فى التجريد الاجارة المعينة خيار الثلاث لا يثبت فيها وخيار المجلس فيه وجهان وأما الاجارة على الذمة فنقل المازنى فى الجامع أنه لا يثبت فيها خيار الثلاث ولا خيار المجلس واختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه وقال فى المجموع كذلك وزاد بمخيل اجارة العين بأن يقول استأجرتك لتبنى لى هذه الدار وتخيط لى هذا الثوب وتمثل اجارة الذمة بأن يستأجره لبنى له داراً موصوفة أو يحمل له حوالة وصفها ، وما ذكره من التمثيل مخالف لما تقدم من تمثيل الشيخ أبى حامد والذى قاله المحاملى أولى ، وقال الماوردى الاجارة والمساقاة والحوالة إن شرط فيها خيار الثلاث بطلت وهل تبطل باشتراط خيار المجلس على وجهين هذه عبارته ، وقال المبدى لا يجوز شرط الخيار فى الاجارة المعينة وهل يثبت فيها خيار المجلس وجهان وفى الاجارة فى الذمة ثلاثة أوجه أحدها يثبت والثانى لا يثبت والثالث يثبت خيار المجلس دون الشرط ، وقال الشيخ أبو إسحق فى المذهب ما عقد على مدة لا يجوز فيه شرط الخيار وفى خيار المجلس وجهان أحدهما لا يثبت والثانى يثبت وإن كانت الاجارة

على عمل معين فثلاثة أوجه : أحدها لا يثبت للفرع . والثاني يثبت لأن المنفعة المعنية كالعين المعنية في البيع ثم العين المعنية يثبت فيها الخيار إن فكت ذلك المنفعة . والثالث يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأنه عقد على منتظر فيثبت فيه خيار المجلس دون خيار الشرط كالسليم . وإن ثانت على منفعة في الذمة فوجهان : أحدهما لا يثبت فيها الخيار للفرع . والثاني يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأن الاجارة في الذمة كالسليم تخرج من كلامه في المذهب أنها ثلاثة أقسام قسم لا يثبت فيه خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان وقسم في الخيارين ثلاثة أوجه وقسم يثبت خيار المجلس وفي الشرط وجهان وكلامه في التنبيه معلوم . ونقل الرافعي عنه أن الأصح ثبوته وقال نصر المقدسي في السكاكي لا يدخل خيار الشرط في الاجارة وسكت عن خيار المجلس في المختصر من شرح تعليق الطبري عن ابن أبي هريرة الاجارة والمساقاة لا يدخلها خيار الثلث وفي خيار المجلس وجهان ، وقال الجرجاني في الشافعي كما يثبت خيار المجلس في البيع يثبت في كل معاوضة لازمة بقصد بها المال كالاجارة على الأصح والمساقاة وقيل المساقاة لا يدخلها خيار المجلس ولا خيار الشرط هكذا قال في أول البيع وقال في كتاب الاجارة ان كانت الاجارة مقدرة بالزمان لم يدخلها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان وإن كانت مقدرة بالعمل فوجهان أحدهما لا يدخلها الخياران معاً والثاني يدخلها الخياران معاً كالبيع وهو الأصح لأنه ليس من حكمها إيصال المنفعة بالمقد وقيل يدخلها خيار المجلس ولا يدخلها خيار الشرط وقال سليم في المقصود لا يثبت خيار الشرط في الاجارة وهل يدخلها خيار المجلس وجهان وفي الاجارة في الذمة ثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لا وقال الاصطخري يدخلها ومن أصعبنا من قال يدخلها خيار المجلس دون الشرط وهو الأصح ، وقال الخوري لو اكترى داراً سنة بمائة درهم على أنه بالخيار ثلاثة أيام ففيها قولان أحدهما جاز كجواز الخيار في البيع . والثاني فاسد لأنه لو جاز لجاز أن يؤاجره اليوم على أن يسكن بعد شهر قال وقال أبو ثور الاجارة جائزة وله الخيار فان ساهى في الثلاثة الأيام كان عليه كراء المنزل لأن سكناه في الثلاث ليس برضاه ولا اختيار الامضاء للاجارة وقال بعض الساس الاجارة جائزة فان ساهى في الثلاث فرمته الثلاث وكان اختياراً منه للاجارة ، وقال صاحب البيان المساقاة والاجارة المعقودة على زمان لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان والاجارة على الذمة مثل أن يستأجره ليحصل له بناء حائط أو خياطة ثوب فيها ثلاثة أوجه قالها يثبت خيار المجلس ولا يثبت خيار الشرط . وقال القاضي حسين استعجار الاعيان

هل يثبت فيها الخياران قال ابن خيران لا يثبتان وقال ابن أبي هريرة يثبتان وقال أبو إسحق لا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار الممكان فان قلنا يثبت فيه الخياران فان كان في يد الأجر فان فسختا فليستأجر يسترد منه الاجرة ، وان كان في يد المتأجر فان قلنا ينسخ البيع بتلف المبيع انسخ هنا في ذلك القدر وعليه اجرة المنزل وان أجاز فعله المسمى حسب فأما إذا كانت الاجارة واردة على الذمة مثل أن يقول أجزتلك على أن تحصل لي خياطة هذا الثوب فان قلناهي كالمسلم فيشترط قبض الاجرة في المجلس ويثبت خيار الممكان دون الشرط وان لم نلحقها بالمسلم فهي كالاجارة الواردة على العين لان المنفعة معدومة بخلاف السلم لانه وارد على موصوف فعلي هذا حكمها حكم الاجارة الواردة على الاعيان . والصحيح أنه لا يثبت فيه الخياران لانه لا يؤدي إلى تعطيل المنفعة . هكذا قال في كتاب البيع وحكي في كتاب الاجارة ثبوتها عن ابن خيران ، وهنا قد تقدم أنه حكاه عن ابن أبي هريرة . وقال الثوري في العمدة في الاجارة أقوال أحدها يثبت خيار الممكان دون الشرط هذا إذا كان في العين فأما إذا كانت على عمل في الذمة فلا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار الممكان فيه وحكمه حكم السلم . وقال الامام الاجارة على النعمة ان ألحقت بالسلم ففيها خيار المجلس دون الشرط وان لم تلحق بالسلم ففيها الخياران وفي الاجارة على العين طريقان أرضاها أنه لا يثبت خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان . والطريقة الثانية أن في الخيار وجهين أحدهما لا يثبتن لما فيه من تعطيل المنافع . وقال البغوي العقد على المنفعة التي تستباح بالاياحة وهو الاجارة . هل يثبت فيه الخيار ثلاثة أوجه أصحها لا يثبت واحد من الخيارين للغرر . وقال صاحب التلخيص يثبتان ، وقال أبو إسحق يثبت خيار الممكان لا الشرط ، ولا فرق بين الاجارة على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة في الذمة على الصحيح من المذهب ، وقيل ان كانت على مدة لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان ، وقال الثعالبي الوجوه الثلاثة في إجارة العين أما الاجارة في النعمة يجب فيها تسليم الاجرة في المجلس فيثبت خيار الممكان دون خيار الشرط كما في السلم وقال المتولي ان كانت إجارة عين مثل أن يستأجر داراً شهراً فتحكمها حكم المساقاة بمد ما حكى في خيار المجلس في المساقاة وجهين من غير تصحيح وان كانت على عمل في النعمة بأن التزم في ذمته خياطة ثوب أو بناء دار فان ألحقناها بالسلم فيثبت خيار المجلس وإلا فتحكمها حكم المبيع . ولاصحابنا طريقة أخرى أنه لا يثبت الخيار أصلاً في الاجارة واليه ذهب أبو إسحق للغرر وقال صاحب العدة

ان قلنا الاجارة بيع يثبت الخيار والا فلا وقال الغزالي في الوسيط الاجارة في ثبوت خيار المجلس وخيار الشرط فيها ثلاثة أوجه أما الاجارة الواردة على الدمة فيثبت فيها الخيار ان إذ لا يحذر فوات منفعة . وقال في الوجيز يثبت خيار المجلس في كل معاوضة محضه من بيع وسلم وصرف واجارة . وقال الرافعي الاجارة في ثبوت خيار المجلس فيها وجهان : أحدهما انه قال الاصطخري وصاحب التلخيص يثبت كالبيع ، والثاني انه قال أبو إسحق وابن حيران لا يثبت للغرر ، وبالوجه الأول أجاب صاحب الكتاب ورجعه صاحب المذهب وشيخه الشكرخي وذكر الإمام وصاحب التهذيب والاكثرون أن الاصح هو الثاني ، وعن القفال في طائفة أن الخلاف إجارة المين أما الاجارة على الدمة فيثبت فيها خيار المجلس لا محالة بناء على أنها ماحقة بالسلم حتى يجب فيها قبض البسمل في المجلس وقال ابن الرفعة في شرح الوسيط الاجارة الواردة على المين تارة تكون مقدرة بالعمل وتارة بالزمان والاوجه الثلاثة مذكورة في المقدر بالعمل بطريقة العراق والمختار في المرسل منها الثالث أما المقدرة بالزمان فالمذكورة في طريق العراق أنه لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان أصحهما عند الاكثرين المنع لأنه يفوت بعض المدة ، وحكى الامام عن شيخه وبعض أصحاب القفال الخلاف في خيار الشرط أيضا به تنتظم الاوجه الثلاثة وهذه أيضا . وقال الرعشي خيار المجلس في سائر بيوع الاعيان وفي الاجارة لاصحابنا قولان ثم قال وخيار الثلاث في سائر المبايعات إلا في ثلاثة الاجارة والصرف والسلم . وقال الرافعي في الشرح الصغير في ثبوت خيار المجلس في الاجارة وجهان وجه الثبوت أنها معاوضة لازمة والظاهر عند الاكثرين المنع للغرر وخصص بعضهم الوجهين باجارة المين وجزم بثبوته في الاجارة على الدمة لأنها ملحقه بالسلم وإذا أثبتنا في إجارة قابض المدة من وقت انقطاع الخيار أو من وقت العقد وجهان أصحهما الثاني ، وقال في المحرر أنه لا يثبت خيار المجلس في الاجارة والمساواة على الأصح ، وقال القمولى لما حكى الأوجه الثلاثة ثبوت خيار المجلس دون الشرط قال والفرق بينهما أما في اجارة المين فلأن الغالب من خيار الشرط انصرافه عن قرب وأما في اجارة الدمة فلتترطها مترلة السلم ، قال وهذا الخلاف جار في نوعي الاجارة على الدمة فيثبت فيها خيار تمجبل قطعاً ، قال وصحح النووي في تصحيح التنبيه ثبوت خيار المجلس في الاجارة الواردة على الدمة وصحح في المنهاج عدم ثبوته مطلقاً قال فتناقضا . وقد تلخص ان الاجارة على

ثلاثة أقسام أحدها على مدة كقوله أجزتكم هذه الدار والعبد شهراً  
غفى وجهه ضعيف جداً يثبت خيار الشرط ، والذي قطع به الجمهور  
لا يثبت ، وفي خيار المجلس وجهان أصحهما عند الشيخ أبي حامد والمحاملى والجرجاني  
والغزالي في الوجيز ونقله الرافعي عن صاحب المذهب والكرخي الثبوت وعند  
الامام والبخوي والرافعي المنع . (القسم الثاني) على عمل معين كقوله استأجرتكم  
لمتبني ل هذا الحائط ففي الخيارين ثلاثة أوجه والأصح عند الامام والبخوي  
والرافعي المنع كما سبق وعند الباقرين والقاضي حسين وابن أبي عصرون في  
المرشد الثبوت في خيار المجلس . (القسم الثالث) على منفعة في الذمة جزم الغزالي  
في الوسيط والتمثال والامام بخيار المجلس فيها ، وحكى صاحب المذهب والامام  
الخلاف في خيار الشرط فخرج من هذا أن الصحيح مطلقاً ثبوت خيار المجلس  
وان القسم الثالث لا خلاف فيه وأن الصحيح إمتناع خيار الشرط وقال الشيخ  
أبو حامد والقاضي أبو الطيب وابن الصباغ والمحاملى وسليم والمبدرى  
وصاحب البيان المينة لا يدخلها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان والتي في  
الذمة فيها ثلاثة أوجه عند أبي حامد والمحاملى وسليم الدخول وقد تجوزوا في  
قولهم الذمة وأرادوا به أن لا يكون مقيداً بزمان والدليل على إرادتهم ذلك أن  
الشيخ أبى حامد احتج بالسطحى القائل بأنه يدخلها الخياران بأنها معاوضة  
محضة لا تبطل بالتفرق قبل القبض ولو كانت اجارة ذمة لم يعلم ذلك بل يخرج على  
النظر إلى الاقظ والمعنى فالذي يظهر من مرادهم ما عبر به صاحب التنبية والمذهب أن  
المعينة ماعقد على مدة حتى أتى أقول إذا عقد اجارة الذمة على مدة كانت كذلك  
والذي عقد على عمل معين هو مراداً وقيل باجارة الذمة وليس باجارة ذمة وإنما  
هو اجارة عين وقد تكون اجارة ذمة أيضاً ولهذا أطلق صاحب التنبية وأطلق  
المواردى أنه لا يدخل خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان ، وكذا في تعليق  
الطبري عن ابن أبي هريرة القاضي حسين حكى الثلاثة الأوجه بعينها في اجارة  
المعينة وحكى عن ابن خيران أنها لا يثبتان ، ولا يناقض ذلك ما حكاه الأولون  
لاحتمال أن يقول ابن خيران لا يدخل الخياران في شيء من أنواع الاجارة ،  
وقال عن ابن أبي هريرة ثبوتها ولا يناقض ما قالوه أيضاً لأنهم لم ينقلوا عنه  
شيئاً فيحتمل أن يقول بثبوتها في القسمين وحكى عن أبي إسحق ثبوت خيار  
المجلس وفي الشرط في المعينة والأولون حكوا عنه في التي في الذمة أنه لا يثبت  
الخياران وهذا يناقض ذلك وقد تلخص أن خيار المجلس يدخل في جميع



أنواعها على ما رجحه الشيخ أبو حامد والمحامى وسليم والجرجاني والقاضي حميد  
والغزالي وابن أبي عصرون في المرشد ، وتقبل الرافعي ترجيحه عن صاحب  
المهذب وشيخه الكرخي ولم أره في المهذب ولا يدخل في شيء منها على ما رجحه  
البعقري ويدخل في إجارة الذمة دون المين على ما رجحه الامام من تعليق  
أبي حامد من استأجر بئراً ليسقى ماله لم يصح ولو اكترى داراً ليتمكنها  
وفيها بئراً جاز أن يستقى منها تبعاً لا بد أن يقدر المدة كقوله استأجرتك  
شهرًا لتخيط أو العمل كاستأجرتك بهذا النوب فلو قدرها لم يصح لو قال أجزتك  
كل شهر بدرهم لم يصح كالأول بعنتك هذا العبد وعبدتي آخرين كل عبد بدينار  
لم يصح البيع لأن المقود عليه ليس بمعلوم والله أعلم . أما الراكب فلا بد أن  
يصح كون معلوماً بالشاهدة وهو أن يقول استأجرت منك هذا الحمار لركب  
أنا أو يركب زيد . فأما الصفة فلا يقصد بها معلوماً إذا كان المستأجر من غير  
العقار كالابل والبقر والحمل والعبيد والرجل يؤاجر نفسه فالإجارة تجوز معينا  
وفي الذمة فإن أجره معينا فلا بد أن تكون المنفعة معلومة بأحد أمرين بتقدير  
العمل أو المدة ويتناول العقار فإنه لا يحصل فيه فلا يتقدر إلا بالمدة ، والثياب  
والأبنية كالعقار أن منافعتها لا تكون معلومة إلا بتقدير المدة وهي كالبهايم  
ثم في جواز العقد عليها معينا وفي الذمة وإن قدر المنفعة بالعمل كاستأجرتك  
لنقل كذا صبح العقد واقتضى إطلاقه الحلول وإن شرط في العقد أن يؤثره غير  
حال العقد لم يصح الإجارة وقال أبو حنيفة تصح وإن أطلق اقتضى التمتع فإن  
لم يفعل حتى مضى شيء من الزمان لم ينفسخ العقد لأن المنفعة للمقود عليها  
لا تنفوت بخلاف المدة وإن كانت في الذمة كاستأجرتك لتحصلي خياطة هذه  
الثياب العشرة أو تحصل لي بناء حائط عشرة أذرع في عشرة أشهر صفته  
كتب وكنت صبح معجلا ولو شرط فيه التأجيل جاز إذا كان الاجل معلوماً حتى  
قال القاضي إذا أسلم في منفعة إلى أجل جاز الإجارة للرضاع لا بد أن تكون مقدرة  
بالمدة بخلاف سائر المواضع تتقدر بالمدة أو بالعمل من الروضة لوقال لتخيط  
لي ثوباً أو شهرًا قال الاكثرون يصح ويشترط بيان النوب والخيطة إلا أن  
تطرده العادة بنوع لو استأجرت دابة للركوب إلى بلد ثم لم يسلمها حتى مضت مدة  
يمكن فيها المضى إليها فوجهاً مختار الامام الانقضاء وظهورها وبه أجاب  
الاكثرون لا ينفسخ وعلى هذا ففي الوسيط له الخيار ورواية الأصحاب تخالف  
ما رواه الاجارة تارة تقع على الذمة فتقدر بالعمل وتارة تقع على المين فتقدر

بالمدة فاجارة العين المقدرة بالمدة كاجر تك دارى أو عبدى شهرأ أو استاجرت عينك لتبنى لى شهر أقطع الأكثرون بأنه لا يدخلها خيار الشرط للفرر ولتمطيل المنفعة ، وفى خيار المجلس وجهان قال الشيخ أبو حامد والمذهب دخوله ووافقه المحاملى وسلم والجرجاني والقاضى حسين والغزالي فرجعوا بثبوته وفى طريقة المراززة إجراء الخلاف فى خيار الشرط واجارة العين المقدرة بالعمل كاجر تك دابى لتركبها إلى مكان كذا واستأجرتك لتممل لى كذا فيها ثلاثة أوجه مشهورة ثالثها وهو الأصح ثبت خيار المجلس دون الشرط ومقتضى كلام التنبيه ترجيح ثبوتها والفرق بين هذه وبين الأول أنه لو أخر التسليم حتى مضت مدة امكان العمل لم ينفسخ عند الأكثرين وبخيار الامام ينفسخ وفى الأول ينفسخ قطعاً واجارة الذمة كاستأجرت منك ظهراً صفتة كذا أن الحقهاها بالسلم ينبت خيار المجلس دون الشرط وبه قطع جماعة والافضل لا يثبتان للفرر وقيل يثبتان لعدم تمطيل المنفعة وصحح البغوى أنه لا يثبت خيار المجلس فى الاجارة سواء كانت على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة فى الذمة . وإطلاق الكتاب يوافقه والمتخيل بما تقدم من كلام الاصحاب صحيح بثبوته وهو الذى قاله فى تصحيح التنبيه .

### ﴿مسئلة من دمياط﴾

أرض مشغولة بأشجار موزين الاشجار أرض مكشوفة استأجرها رجل للزراعة وساقى على الاشجار على العادة والارض لا ينتفع بها للزراعة لان ظل الشجر يمنع فهل تصح الاجارة .

﴿أجاب﴾ لا تصح الاجارة ولا يستحق الاجرة ولا أجره المثل إلا أن تصحون الارض زائدة على ما يحتاج إلى دخوله لتمهد الاشجار فيستحق عليه أجره مثل الزائد فقط إذا وضع البناء عليها والله أعلم . أما عدم صحة الاجارة للزراعة حيث لا يمكن الزراعة فظاهر وأما عدم استحقاق أجره المثل بعد تقويت منه لدخول الارض فى يده التى أعول ان صححنا المساقاة على العين فهو يستحق اليد دخوله الارض مستحق بحكم عقد المساقاة فلا يجزىه أجره وان لم تصحح المساقاة وعلى المعروف وهو المذهب فهو قبضها بمقدس فلاجرم لم يضمن أجره المثل والله أعلم .

### ﴿مسالة اخرى جرت فى الميعاد﴾

قوله ﷺ عن الله تعالى « ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل أعطى بى ثم غدر ورجل باع حراً فاكل ثمنه ورجل أستأجر أجيراً

فاستوفى عمله ولم يعطه أجره» أقول الحكمة في كون الله خصمهم أنهم جنوا على حقه سبحانه وتعالى فإن الذي أعطى به ثم غدر جنى على عهده الله تعالى بالجناية والقضى وعدم الوفاء ومن حق الله تعالى أن يوفى بعهده ، والذي باع حراً فأكل ثمنه جنى على حق الله تعالى فإن حقه في الحر إقامته لعبادته التي خلق الجبر والانس لها قال تعالى ( وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ) فمن استرق حراً فقد عطل عليه العبادات المختصة بالاحرار كالجمعة والحج والجهاد والصدقة وغيرها وكثيراً من النوافل المعارضة لخدمة السيد فقد ناقض حكمة الله في الوجود ومقصوده من عباده فلذلك عظمت هذه الجريمة ، ومن هنا تنبيه لقائدة عظيمة سئل عنها في الميعاد وهي أن كثيراً من الاحرار يختارون بيع أنفسهم وأولادهم لملك من الملوك أو ذى جاه ليحصل له بذلك من الرتبة والمنزلة والمال ما لا يحصل لكثير من الاحرار فكيف يعظم الائم على من ذلك وهكذا كثير من الجوارى والعبيد لا يختارون المتق ويضرم العتق في تحصيل المعيشة فتكون الجارية والعبد مكفبة المؤونة في عيش رغد عند سيدها فيعتقها فتبقى كلا على الناس هكذا رأينا كثيراً من المعتق فكيف يكون في عتق هذه من الأجر ماورد في أجر المتق والجواب أنك أيها السائل ناظر إلى المصالح الدنيوية والشارع ناظر إلى المصالح الآخروية وكما بينها والحر يتفرغ لمعبادة الله تعالى ولذلك جعل المتق كفارة القتل ليوجد قسماً مثل التي أعدها تعبد الله تعالى فالذى يرغب في الرق لتحصيل الرفعة في الدنيا والجسار والمال يرغب في شيء يسير فإن ترك العبادة والارتداد منها التي كل واحدة منها خير من الدنيا وما عليها ولذلك الجارية والعبد الكاره للمتق إنما كرهه لجهله بأن الرق يفوت عليه مصالح الآخرة الكثيرة الباقية فكيف يرغب فيه لمصلحة قليلة خانية والعتق تحصل له السعادة الابدية ويتوكل في الرزق على الله تعالى فإن رزقه رزقا وغداً حصلت له الدنيا والآخرة وإلا حصلت له الآخرة فهو على كل راع إذا تبار إلى الآخرة وهو مقصود الشارع ولما كان غالب الجهلة ينظرون إلى الحظوظ الدنيوية فلذلك عظم وقع هذا السؤال عندهم ، والمتقون لا ينظرون لذلك والله أعلم . قلت والرجل الذى استأجر أجيراً استوفى عمله ولم يعطه أجره بمنزلة من استعبد الحر وعطله عن كثير من نوافل العبادة فيشابه الذى باع حراً فأكل ثمنه فلذلك عظم ذنبه والله أعلم انتهى كلام الشيخ الامام .

﴿مسئلة﴾ رجل استأجر مطهراً لارضاع ابنته منها في بلد معين ثم سافرت المطلقة

المذكورة باليت من البلد بغير إذن المستأجر هل تبطل أجره رضاعها مدة سفرها ؟  
 ﴿ أجاب ﴾ لا تبطل لكن له طلبها وردّها إلى البلد فإن عين عليه ثبت اختيار  
 المبيع فإن لم يفسخ حتى مضت المدة وهي ترضعها في الغيبة استقرت الاجرة  
 عليه . قلته تفقها لا تقلا والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ لا ينال الدمياطى أجر إقطاعه لرجلين لينتقما به كيف شاءا  
 على الوجه الشرعى فأرادا زرع نيلة أو محمسا وذلك مما يضعف الأرض  
 ويفسدها فهل لها ذلك .

﴿ أجاب ﴾ هذه الاجارة باطلة وليس لها ولا لأحدهما أن يزرع فيها  
 إلا ما يرضاه صاحبها والله أعلم . ومستندى في بطلانها قوله كيف شاءا فإنه يقتضى  
 أن انتفاع كل منهما منوط بعيشته ومشية الآخر وهما عقدان لتعدد الصفقة  
 فتبطل وهذا البحث يستمد من كتابة عبدنى في عقد واحد والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ إستانجر شيئا مدة سنة من تاريخ العقد وهو استقبال السادسة  
 والعشرين من الشهر بأجرة مقسطة كل شهر منها بكذا وجاء ذلك الشهر تسعا  
 وعشرين فانتفع المستأجر بالعين المستأجرة بقية الشهر المذكور وهو أربعة أيام  
 ثم افسخت الاجارة بسبب اقتضاه في أول اليوم الخامس من تاريخ الاجارة  
 وهو أول الشهر الثانى فما يلزم المستأجر .

﴿ الجواب ﴾ يلزم المستأجر أجره عشر الشهر العددي وثلاث عشره وهو  
 أربعة أيام من ثلاثين يوما ولا يستحق عليه الا عند مضي ستة وعشرين يوما  
 من الشهر الثالث وهو تمام سنة من تاريخ الاجارة . هذا على مذهب الشافعى  
 وصى الله عنه فإنه يحسب أحد عشر شهراً هلالية ويكمل شهراً بالعدد  
 أربعة من الشهر الذى وقعت فيه الاجارة وستة وعشرون من آخر  
 المدة فزمن ذلك ماقتناه من أنه ليس للمؤجر المطالبة بقسط الاربعة الايام  
 إلا بعد انقضاء السنة سواء استمرت الاجارة أم افسخت وانما يقتضى افساخها  
 رجوع بقية النافع إلى المؤجر ورجوع بقية الاجرة إلى المستأجر ، وأما أجره  
 ما استوفى فقد استقرت على حكمها وهو التأجيل ولا يستحق قبض شيء منها  
 الا عند تمام شهرها وكذا لو استأجر شهراً بعشرة مؤجلة إلى آخره ما استوفى نصفه  
 وتقابلا فلا يستحق عليه قبض الحصة المقابلة لما استوفاه الا من آخر الشهر لانه  
 لا موجب لحللول المؤجل وهذه المسئلة قل من يتنبه لها وهي مقتضى المذهب  
 وأما ما فى أذهان الناس من أنه يستحق عند تمام السادس والعشرين من الشهر

الداخل فهو قول ابن بنت الشافعي وأما القول بأن الانساح يقتضى حلولها فهذا لم يقل به أحد وإعتقاد كون الأربعة الأيام منسوبة من تسعة وعشرين يوماً لوجه له ولا يأتى على مذهب أحد وينبى أن يتنبه أيضاً لكون المسئلة فيما إذا كانت أيام الشهر كلها سواء فإن اختلفت بأن كان بعضها أكثر قيمة من بعض فيتنبهى أن يراعى ذلك فى التقسيط وقد يقتضى الحال أن الأربعة الأيام قسمها يزيد على ما قلناه أو ينقص والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ ما تقول السادة العلماء وفقهم الله تعالى فى رجل صانع البسط دفع إليه زيد دراهم ليشتري بها ما يحتاج إليه البسط وقرر معه أجرته ، والشخص الصانع عمل البسط وجاء ببعضها وادعى تلف البعض بالسرقة فهل يلزمه غرامة ما ادعى تلفه أم جورين .

﴿أجاب﴾ رضى الله عنه بأن قال هذه الفتيا حضرت الى يوم الجمعة الماضية فى الجامع الطليوني عقيب الصلاة بلفظ غير هذا اللفظ المذكور هنا بل هو على صورة أخرى وهو فى رجل يصنع البسط دفع إليه زيد دراهم ليعمل له بسطاً فجاء ببعض البسط وادعى تلف البعض فهل يلزمه غرم ما تلف أولاً هكذا لفظ تلك الفتوى أو ما هذا معناه فكتبت عليها أن هذا الاستصناع فاسد وأن الدراهم مضمونة للدافع على الاخذ وما تلف من البسط يتلف على ملك الصانع ومن ضمانه وما أحضره إن اتفقا على عقد عليه حاسبه بنمنه من الدراهم على ما يتفقان عليه والا فيردها أو ما هذا معناه فلما كان بكرة يوم السبت وأنا داخل درس المنصورية حضرت إلى قتيباصورة السؤال كصورتها التى كتبت عليها وعليها خط شخص بأنه لا يضمن وأن يده يد أمانة أو ما هذا معناه فدفعتها الى محضرها علماً بأنها ليست أهلاً لأن أراها فلما حضرت الدرس طلب به من الجماعة قراءتها فى الدرس فامتنت من ذلك ولا تفتى لا أشتبهى على أحفولا أذكره بسوء لكونه بخلاف المألة من غير تعيين من أفتى فيها وذكرت للجماعة أن هذه مسألة مشهورة كثيرة الوقوع فى تجليد العسكر وفى استعمال الخفاف والقماش والشراميز وغيرها، ومذهب الشافعي فساد العقد المذكور ومذهب مالك وأبى حنيفة صحته وقد نص الشافعي على هذه فى الام وذكرها الاصحاب المتقدمون فى كتبهم واحتج مالك وأبو حنيفة بعمل الناس والحاجة واحتج الشافعي بأن هذا سلم فاسد وليس بيع عين ولا اجارة على عمل فى عين . والقول بأن الدراهم المقبوضة عن ذلك أمانة وأنها من ضمان الدافع ولا يلزم القابض غرمها قول لم يقل به أحد .

من المسلمين ولا أشار إليه أحد من العلماء المتقدمين ولا المتأخرين ولا اقتضاه كلامهم بل هو خلاف إجماع العلماء فإن عندنا المقعد فاسد وصحيحه يقتضى النجاس ففاسده كذلك فهو مضمون على القابض ضمان المقعد الفاسدة وعلى قاعدة مالك وأبى حنيفة وهو مقبوض بعقد صحيح فهو كالمثلث المقبوض عن بيع صحيح أو كالأجرة المقبوضة عن اجارة صحيحة والحكم فيها أنها مضمونان ضمان المقعد لقول حجاج ذلك عن أحكام الضمان بالكلية قول خارج عن أحزاب الفقهاء ولا يقوله من شدا طرفاً من العلم وإنما يقع على هذا وأمثاله من جميعين أمرين أحدهما البلادة وبعد الذهن وعدم المعرفة بالشرعة وأحكامها ومداركها ومآخذها ، والثاني الاشتغال بالسكتب المختصرة كالحاوى الصغير وأمثاله فإنه بكل ذهنه وشعبه في حل ألقاظه من غير حثواء على حقيقة الفقه ، ويعتقد مع ذلك بفقته فيقع في أمانات هذا وكتاب الحاوى المذكور وأمثاله كتب حسنة مليحة جيدة ينفع بها في استحضار مسائل الفقه والإشارة إلى أحكامها من معرفة من خارج فيكون عماداً على غيره وأما أن الفقه يتناول منه فلا غاية من يحفظه أن تحصل له فضيلة في نفسه لافقه والفضيلة ثلاثة أقسام أحدها معرفة الأحكام الشرعية التروعية وتناولها من السكتب والسنة وأقوال الأئمة المعتمدين ومعرفة مأخذها وهذا هو الفقه وأصحابه هم المسمون بالعلماء ، والثاني معرفة العلوم الشرعية مطلقاً كال تفسير والحديث وأصول الدين من غير تنزيل إلى المدارك الفقهية وأصحابه يسمون علماء . والقسم الثالث فضائل خارجة عن القسمين وهي في العلوم قريبة من الصنائع فهذه أصحابها وإن سميناهم فضلاء لانسميهم فقهاء ولا علماء وإنما يملط كثير من الناس فيهم يعتقدون أنهم فقهاء أو علماء لسكونهم لا يفرقون بين الفضلاء والعلماء والفقهاء ، والمشتغلون بالحاوى خاصة من القسم الثالث . ثم ينبغي بمدد ذلك أن الفتوى في ذلك غيرت إلى الصورة المذكورة في هذه الورقة واستفتى عليها لعل أحداً يوافق عليها فلا أدري هل وافقه واحد عليها أولاً ولكن قل نقل ولا أعلم صحته أن بعض الناس وافق على ذلك وظن أنها مسألة الاجير المشترك وهذا إن كان وقم جهل عظيم وبعد عن حقيقة الفقه بل عن معرفة أحوال الناس . ثم حضرت إلى هذه الورقة ومعها ورقة مثلها في السؤال وعليها جواب بخط الشخص الذي كتب أولاً بعدم الضمان وسألني محضر هاهل هذه تلك أو غيرها فقلت بل غيرها فإن السؤال غير السؤال والورق غير الورق ولا يشبهه وتمجبت من شخص يصدر منه هذا فإن دأب أهل العلم

إذا صدر منهم خطأ الاعتراف لا التماضى والتلبس وقال لى قائل أنهم أنكروا  
منى لفظ الاستصناع فبأنه للجول هذه عبارة الشافعى فى الام وعبرة الاصحاب  
المتقدمين وعبرة الفقهاء من غيرهم فكيف يخفى ذلك على فقيه فينبى لمن هذا  
حاله أن يصون نفسه عن الوقوع فى أمثال هذا خير له :

وللحرروب رجال يعرفون بها وللدواوين كتاب وحساب  
والعلم صعب لا ينال بالهويناء وليست كل الطبائع تقبله بل من الناس من يشتغل  
عمره ولا ينال منه شيئاً ومن الناس من يفتح عليه فى مدة يسيرة وهو فضل الله  
يؤتيه من يشاء . وأما السؤال المذكور فى هذه الورقة فقد رأيت هذا الشخص  
المشار اليه أحاب فى ذلك بأنه لا يلزمه الضمان إذا لم يكن مقصراً فى حفظه إذ يده  
يد أمانة . وهذا الجواب خطأ أيضاً إذا فرضت الصورة هكذا فإن الصورة إذا  
لم يكن فيها غير ماذكر حقيقتها توكل فاسد لان ما يحتاج اليه البسط مجهول  
والتوكيل فى المجهول لا يصح وإذا كانت الوكالة فاسدة فكل ما يشترطه الوكيل  
من صوف وغيره واقع له لا يملكه الموكل فإذا صنمه بسطاً وتلف تلف على  
ملك الصانع فليست يده على البسط يد أمانة لان يد الأمانة إنما تكون إذا كانت  
البسط لغيره وهذه لنفسه والدراهم فى يد الوكيل ولم يسأل المستفتى عنها فالجواب  
أنه لا يلزم البسط وإنها فى يده أمانة خطأ ، ولو فرضنا ان التوكيل صحيح وان الصوف  
ملك الدافع فالصنعة ملحقة بالاعيان وحكمها بالنسبة الى الاجرة حكم المبيع بالنسبة الى  
التمن ويد الصانع عليه يد ضمان لا يد أمانة فالقول بأنها يد أمانة خطأ وبين ما يضمنه  
من ذلك مما لا يضمنه ما يعرض له فان فرض صورة أخرى فهمى لم تذكر ولو لم يكن فى  
خطأ الجواب المذكور إلا أنه إطلاق فى موضع التفصيل ونحن إذا طلبنا الجواب  
عما ذكر فى هذه الورقة وذكرنا تفصيلافيه وبياناً لحكمه إن شاء الله تعالى انتهى .

### كتاب إحياء الموات وتملك المباحات

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام قدس الله روحه ونور ضريحه وجعل أبواب  
الجنان بين يديه مفتوحة إذا شغرت وظيفة وحضر إلى القاضى من هو أحق بها  
وولاية القاضى شاملة لها وجب عليه توليته ومتى آخر بغير عذر عصى وإن  
كان أهلاً ولم يتبين أنه أحق ولم يعارضه غيره وجب عليه أيضاً إلا أن يكون  
فى مهلة النظر فى الترجيح بينه وبين غيره ولا يعذر بكونه يخشى أن لا ينفذ ذلك  
بل عليه فعله لقوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها أو القاضى  
مؤمن على الوظائف فيجب عليه أدائها إلى أهلها) وقوله ﷺ من سبق الى

ما لم يسبق اليه فهو أحق به وهذا سبق ولم يعارضه معارض ولم يهذر أيضا  
 الاحب التوقف حتى يقرر ما يرسم به الامير لآمر الشرع مقدم على كل أمر الا  
 أن يخشى من الامير فيكون كالأكراه والله أعلم انتهى .  
 مسألة : يرى الكلام فيما إذا ورد اثنان على ماء مباح وهما محتاجان  
 وحاجة أحدهما أكثر فهل يجوز للأخر المبادرة إلى الأكل منه .

جواب الشيخ الامام رحمه الله عما نصه : ذكر الماوردي في باب التيمم  
 أنه يكون مسبباً واستطرد البحث بين الفقهاء عندي في الغلبة إلى ظنيره في مال  
 بيت المال وان الامام لا يجوز له تقديم غير الاحوج على الاحوج ولو لم يكن  
 امام فهل لغير الاحوج أن يتقدم بنفسه فيما بينه وبين الله إذا قدر على ذلك  
 وملت الى أنه لا يجوز واستنبطت ذلك من قوله وَيَسْتَبِشِرُونَ انما أنا قاسم والمولى الله  
 وجه الدلالة أن التملك والاعطاء انما هو من الله لا من الامام فليس للامام أن  
 يملك أحدا الا ما ملكه الله تعالى وثمنا وظيفة الامام القسمة والقسمة لا بد أن  
 تكون بالعدل ومن العدل تقديم الاحوج والتسوية بين متساوي الحاجة فإذا  
 قسم بينهما ودفعه اليها علمنا أن الله ملكها قبل الدفع وأن القسمة انما هي  
 معينة لما كان مبهما كما هو بين الشريكين فإذا لم يكن امام وبدل أحدهما  
 واستأثر به كان كما لو استأثر بعض الشركاء بالمال المشترك ليس لذلك انتهى .

مسألة : في حوض سبيل هل يمنع من يستقي منه من السقاين .

جواب الشيخ الامام رحمه الله لا يمنع اذا لم يعرف شرط واقفه بشخصه  
 الا أن يسبق اليه أحد ممن يشرب أو يسقى دابة ونحوها فيقدم السابق  
 ويتأخر المسبوق حتى يفرغ السابق حاجته وهذا حكم أخواض السبيل كلها  
 يقدم السابق أبدا لشرب أو دابة أو استقاء أو بغل ويتأخر المسبوق فان استويا  
 في السق وتنازعا أفرع بينهما والله أعلم انتهى .

مسألة : سئل عن أنهار دمشق ومجاريها هل هي مملوكة أم لا . والذي أقوله  
 أن الانهار المذكورة ومجاريها العامة ليست مملوكة بل هي مباحة لا يجوز لأحد  
 تملكها واما وقف على جميع المسلمين ولا شك أن الانهار الكبار كالنيل والقرات  
 مباحة كما صرح به الفقهاء في كتبهم ولا يجوز تملك شيء منها بالاحياء ولا  
 بالبيع من بيت المال ولا بغيره وكذلك حقاقها التي يحتاج عموم الناس الى  
 الارتفاق بها لاجلها والانهار الصغيرة التي حضرها قوم مخصوصون معروفون  
 مملوكة لهم مشتركة كمائر الاملاك المشتركة . والانهار المجردة الخال اذا كانت



في أيدي الناس فتحكمها حكم المملوكة لأن اليد دليل الملك ، أما هذه الانهار  
فليس واحد منها في يد أقوام مخصوصين ولا المجارى التي يصل إليها الماء منها وإنما  
في يد أقوام مخصوصين بدمشق وبظواهرها أملاكهم من دور وطواحين ومهامات  
وغيرها من أملاك وأوقاف بدمشق وبضياح في ظواهرها وغوطها ومروجها  
وتلك المجارى يصل فيها الماء إليهم منها ويضاف إليها إضافة تخصيص  
لإضافة ملك وأيديهم إنما هي على أملاكهم خاصة لا تتجاوزها ، ولو كانت تلك  
المجارى والحقوق توجب لهم ملكاً فيها أو في النهر لوجب العلم بها عند الشراء  
والوقف ونحوه وليس ذلك بواقع يعلم إنما في أيديهم وملكهم على ما هو في الصورة  
الظاهرة وإنما لمن كان له حق من ذلك النهر في إجراء ذلك الحق إليه وذلك المجرى الواصل  
إليه يجب تمكينه منه ومن إجراء الماء فيه ما لم يعرف أنه بغير حق ولا يملك من  
أرضه خارجاً عن حد ملكه شيئاً البته بل ذلك امامباح وأما وقف وإنما قلنا  
لأنه ان كان جرى عليه أثر ملك كافر قبل التمتع ودخل في الفتح فقد شمله وقف عمرضى  
الله عنه كسائر الاراضى وأراض السواد سواء كان أرضاً كأرض نهر بردا أو ثورا  
أو باناس وغيرها أو بناء كالقنوات والمجارى التي داخل دمشق وخارجها والدور  
المبنية التي يصل الماء فيها إليها والتصرف فيها كالصرف في الاوقاف العامة وللناظر  
في الامور العامة التصرف فيها بالفتح لمن يرى اتصال اليه على الوجه لأن الماء  
مباح بقوله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاث الماء والنار والكلا  
وأرض النهر وحافاته كما قلنا فلا يمتنع على الناظر العام ذلك وان لم يجز عليه أثر  
ملك فهو على الاباحة الاصلية لكل أحد الانتفاع به منه فهذا مقام ينبغي ان يتقرر  
وفهم وحكم الانهار المباحة صغيرة كانت أو كبيرة أن الاعلى يسقى قبل الاسفل  
بالمسنة الصحيحة الثابتة انى حكم بها النبي صلى الله عليه وسلم بين الزبير  
والانصارى وذلك فيما اذا لم يسبق حق الاسفل أما اذا سبق كما اذا سبق واحد  
فأحيا مكاناً الى جانب وشط النهر ثم جاء آخر فأحيا مكانها على فوهة النهر فهو  
أعلى ولا يتقدم على الاسفل لأن الاسفل سبق بالاستحقاق فإذا وجدنا مكانين  
أعلى وأسفل رجحنا السابق منها وليس لاحدهما ما يدل على تقديمه فقدمنا الأعلى  
على الاسفل وان وجدنا للاسفل شرباً ولم نجد للأعلى شرباً وأراد أن يحدد  
شرباً لانه أعلى منه انه ان يتقدم على الاسفل لانا فستدل بشرب الاسفل على  
تقدمه . اذا عرف هذا فهذه القنوات والمجارى التي في دمشق وظواهرها قد  
ثبت بها حق لكل من هي له فلا يبطلها وليس لمن هو أعلى منه أن يحدد شرباً

يتقدم به عليه نعم له أن يأخذ من النهر ما لا يضر بالأسفل ويستقل بذلك إن كان ملكه مجاوراً لماء النهر بحيث لا يكون تصرفه إلا في الماء المباح وبإذن الإمام إن كان ملكه مجاوراً لحافة النهر المشترك بين المسلمين فإذا لم يكن فيه ضرر فحق على الإمام تحكيته منه إذا كان له حاجة إليه وإن كان فيه ضرر فلا يجوز تحكيته منه إلا أن كان حقاً ثابتاً له عليه أن يستوفيه سواء أضر بغيره أم لا لم يزد الضرر على المقدار المستحق . فمن ذلك صورة وقعت الآن بدمشق وهي الخانقاة الصيساطية<sup>(١)</sup> والخانقاة الاندلسية لها على ما دل عليه كتاب وقفهما حق من نهر القنات ولم يعين في الكتاب لكن لهم طريق إلى تعيينه وعادة ومن عادته أن يمر في مكان ويصل إليهم منه وكان ذلك المكان بستان الفيرم فحكموا وحدثت فيه أبنية فاستولى أصحاب تلك الابنية على الماء وعملوا عليه جنينات . يتمتع بسببها وصول ماء الصوفية إليهم فأراد الصوفية فتح مكان من البسطة قريب من بستانهم يصل منه قدر حقهم من الماء إلى بستانهم وسد ذلك المكان الذي منه ذلك الماء في الحسكر فنظرت في ذلك فوجدت متى فتح الصوفية ما يقصدونه مع بقاء المكان الأول المفتوح أضر ذلك ببقية أهل النهر لنقص الماء الذي يصل إليهم . فزاد على المستحق ومتى بقي الآن على حاله تضررت الصوفية ومتى سدد عن الحسكر بالكلية تضرر أصحاب الحسكر ولهم حق الشرب والضرر لم يورده إليهم والعرف يقتضي فيما يمر من الماء بذلك فرأيت أن يبقى لأهل الحسكر حق وللبستان الخانقيتين حق ، وجعله نصفين بميدان حاجة البستان أكثر من حاجة شرب الأدمى ووضوئه فرأيت المصلحة في أن يكون لأهل الحسكر ثلثه وللصوفية ثلثاه فيبقى من المعلم للفتوح إلى الحسكر ثلثه ويسد ثلثاه فأن أمكن الصوفية بناء مجرى في تلك الأرض يتعذر على أهل الحسكر الوصول إليه بحيث يمر الماء إليهم منه قبل والا فيرمى ماؤهما أعنى ماء التلنن . على ماء الرواة يمر فيها إلى قرب بستان الصوفية يفتح لهم من الرواة بإذن ولي الأمر مقدار ويدخل لهم منه قدر ثلثي الماء الذي كان يدخل من ذلك الحسكر ليرجم منه فان هذا أمر موثوق به ومتى قبل لأهل الحسكر لا تسقوا به شجرا لا يوثق بوائهم بذلك فهذا الذي رأيته هو أقرب إلى العدل وإن لم يكن فيه مجرى المستحق لغيره والله أعلم . كتب في يوم الثلاثاء العشر الأول من ربيع الأول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بالدهشة انتهى .

(١) في الأصل «الشميساطية» وهو غلط على ما في القاموس ومعجم البلدان وغيرهما .

## (فصل)

للشيخ الامام رحمه الله تعالى مصنفات في مياه دمشق واجرائها وحكم أنهارها، هذا أحدها : قال رحمه الله ومن خطه نقل الكلام في أنهار دمشق وما يتعلق بها في مسائل أحدها : أرض النهر وهي القرار الذي يمر عليه الماء ، الثانية الماء الذي يمر فيه ، الثالثة حافته ، الرابعة المجارى الخارجة منه التي لا بناء فيها ، الخامسة الابنية التي في المجارى المبنية قبل دخولها الى البلد ، السادسة بعد دخولها الى البلد . قبل وصولها الى شخص بعينه . السابعة بعد وصولها الى ملك شخص بعينه وجريانها فيه . الثامنة بعد خروجها منه الى غيره . التاسعة الاماكن التي يشرب منها ما يحدث بين تلك الاماكن وأعلى منها وأسفل منها . العاشرة في منتهائها التي تنتهى اليها تلك المياه .

المسألة الاولى ﴿<sup>(١)</sup> أرض النهر ، وقد قال الفقهاء أن النهر ان كان عظيما كالسدقة ، كالنيل والفرات فهو مباح لملك فيه لاحد وهكذا سيحون وجيحون ومياه الاودية والموات والعيون التي في الجبال التي لا صنع للادميين في ابطائها واجرائها كل ذلك لملك فيه لاحد ولا في مقره ويجراه فان حضرا ليه اثنان او اكثر اخذ كل واحد ماشاء ان قل الماء اوضاع المشرع قدم السابق فان جاء اثنان معا اقرع بينها فان اراد أحد السقي وهناك يحتاج إلى الشرب فالشرب أولى ومن اخذ منه شيئا أو جملة في حوض ملكه إلا على وجه ضعيف انفراد صاحب النهاية بنقله ، وإن دخل شيء منه ملك انسان بسبيل فليس لغيره اخذه مادام فيه لا امتناع دخوله ملكه بغير إذنه ولو فعل فهل يملكه أو للمالك استرداده فيه وجهان أحدهما الاول ، واذا خرج من ارضه اخذه من شاء ، واذا اراد قوم سقى ارضهم من هذا الماء فان كان النهر عظيما يكفي الجميع سقى من شاء متى شاء ، ولو كان الماء يجري من النهر العظيم في ساقية غير مملوكة بأن انحرفت بنفسها سقى الاول ارضه ثم يرسله الى الثاني ثم الثاني الى الثالث وكل يحبس الماء في ارضه ؟ وجهان الذي عليه الجمهور حتى يبلغ الى السمين ، والثاني يرجع في قدر السقى الى العادة والحاجة ، قال المالودي ليس التقدير بالكمين في كل الزمان والبلدان لانه يقدر بالحاجة والحاجة تختلف باختلاف الارض وباختلاف ما فيها من زرع وشجر وبوقت الزراعة وبوقت السقى وحتى وجه عن الداركي أن الاعلى لا يقدم على الاسفل لكن يسقون بالحصى وهذا غريب باطل وهو

مذهب أى حنيفة والظاهر ان صوره في صورة التنازع قبل دخول الماء وبعد دخوله ولكن له حق الاختصاص بجميعه والماء مساح في موضع غير مملوك وكل من كانت ارضه اقرب الى النهر قدم ولو كانت ارض بعضها مرتفع وبعضها منخفض ولو سقى معاً أراد الماء في المنخفضة على الحد المستحق أفرد كل بعض بالسقى بما هو طريقه وطريقه ان يسقى المنخفض حتى يبلغ الكميين ثم يسده ثم يسقى المرتفع وإذا سقى الاول ثم احتاج إلى سقى مرة أخرى ممكن منه على الصحيح ولوتنازع اثنان ارضاها متحاذايان أو أرادا شق النهر من موضعين متحاذاين يميناً وشمالاً فهل يقرع أو يقسم بينهما أو يقدم الامام من يراه فيه ثلاثة اوجه اصحها يقرع ، ولو اراد رجل احياء موات أو سقيه من هذا النهر ان شق على السابقين منع لانهم استحقوا ارضهم بمراقبتها والماء من اعظم مراقبتها والا فلا منع وإذا كان زرع الاسفل يهلك الا ان ينتهى اليه الماء لم يجب على من فوقه ارساله اليه وإذا احياء على النهر الصغير رجل ايضاً مواتاً هي اقرب الى فوهة النهر من ارضهم فانهم احق بمائه فإذا فضل عنهم شيء سقى الحيا منه ولا نقول ان هذا الماء ملك لهم كما اذا جاوز ملكوه وانما هو من مرافق ملككم فكانوا احق به مع حاجتهم اليه فما فضل منهم كان لمن احياء على ذلك الماء مواتاً قاله القاضي أبو الطيب . عمار حافات هذه الانهار من وظائف بيت المال ويجوز ان يبني عليها من شاء قنطرة لعبور الناس ان كان الموضع مواتاً واما بين العمران فهو كصغير النهر في الشارع لمصلحة المسلمين ، ويجوز بناء الرجل عليها ان كان الموضع ملكاً له او مواتاً وان كان بين الارض المملوكة وأضر بالملك لم يجز والا فوجبان احدهما المنع كالتصرف في سائر مرافق العمارات وأصحبها الجواز كاسراع الجناح في السكة النافذة ولو اراد ان يبيع شيئاً من ذلك الماء وهو معه قبل ان يحوزه لم يجز وإذا لم يصعد الماء الى ارضه الابان يبني في عرض النهر دسكراً فقطع الماء من دونه فله ان يبني الدسكرة لقصة الزير لا حبس الماء لا يمكن الا باحداث دسكرة في عرض النهر وإذا كان النهر كبير أغبر عموله فمن اراد ان يأخذ منه بصيخته شرباً أو يجعل له اليه تبقيضاً لم يمنع ولا ينعم من حبس مائه في ارضه اما الانهار والسواقي المملوكة بان حفر نهرأ يدخل فيه الماء من الوادى العظيم أو من النهر المحرق منه فالماء باق على اباخته وملك النهر احق به وليس لاحد مزاحمته لسقى الارضين واما للشرب والاستعمال وسقى الدواب فقال ابو عاصم والمتولى ليس له المنع ومنهم من اطلق انه لا بدلى فيه احد

ولو اذيجوز لغيره ان يحفر فوق نهره نهرآ ان لم يضيق عليه فان ضيق فلا وان  
اشترك جماعة في الحفر اشتركوا في الملك على قدر عملهم فان شرطوا ان  
يكون منهم قدر ملكهم من الارض فليكن عمل كل منهم على قدر أرضه  
فان زاد واحد متلوفا فلا شيء له على الباقيين وان زاد مكرها أو شرطوا له عوضا  
وجع اليهم بأجرة مازاد ، وليس للأعلى حبس الماء عن الأسفل وإذا اقتسموا الماء  
بالأيام واناساعات جاز ولكل واحد الرجوع ولورجع بعد ما استوفى نصيبه وقبل  
ان نستوفى له اجرة نصيبه من النهر للمدة التي اجري فيها فان اقتسموا الماء  
نفسه كالتقناة المشتركة فيقسم بنصب خشبة مستوية للأعلى والأسفل في عرض  
النهر وينفتح فيها ثقب متساوية او متفاوتة على قدر حقوقهم ويجوز أن تسكون  
الثقب متساوية مع تفاوت الحقوق الا ان صاحب الثلث يأخذ ثقبه والآخر  
ثقبين ويسد كل واحد نصيبه في ساقية الى ارضه ان يدير رحا ، انصار اليه ولا  
يشق احد منهم ساقية قبل القسم ولا ينصب عليه رحا فان اقتسموا بالمهاياة جاز  
ايضا وقد يكون الماء قليلا ولا ينفتح به الا كذلك ولكل واحد الرجوع في  
الاصح ، وقيل لا تصح القسمة بالمهاياة وقبل يلزم ، ولو أراد احدهم ان يأخذ  
نصيبه من الماء ويستقي به أرضا ليس لها رمم شرب من هذا النهر منع ،  
ولو ارادوا قسمة النهر عرضا جاز ولا يجزى فيها الاجبار كما في الجدار الحامل  
ولو اراد الشركاء الذين ارضهم أسفل توسع فم النهر لم يجز الا برضا الاولين لانهم  
شركاء وقد يتضررون وكذا لا يجوز للاوليين تصييق فم النهر الا برضا الآخرين  
وليس لاحد منهم بناء قنطرة عليه أو رحا أو غرس شجرة على حافته الا برضا  
الشركاء ولو ارادوا احدهم تقديم رأس الساقية التي تجرى فيها الماء الى ارضه  
او تأخيرها لم يجز لانه تصرف في الحافة المشتركة . ولو كان لاحد ماء على اعلى النهر  
أجراه في النهر المشترك رضا الشركاء ايضا أخذه من الأسفل ويستقي أرضه فله  
الرجوع متى شاء ولانه حادية وستية هذا النهر وممازته على الشركاء بحسب الملك  
وهل على كل واحد عمارة المستقل عن أرضه ؟ وجهان أحدهما لا والثاني نعم وهو  
الاصح عند العبادى لاشتراكهم ، وكل أرض أمكن سقيها من هذا النهر  
إذا رأى لها ساقية منه ولم يجد لها شربا من موضع آخر حكمتا عند التنازع  
بأنى لها شربا منه : ولو تنازع الشركاء في النهر في قدر أنصابتهم فهل يحمل على  
قدر الارضين أو بالسوية ؟ وجهان أصحهما الأول . ولو صادفنا نهرآ اتقى منه أرضون  
فلم ندر أنه حفر أم انحرف حكمتا أنه مملوك لانهم اصحاب يد واتتماع ولا يقدم

بعضهم على بعض . قلت أما عدم تقديم بعضهم وأما كونه مملوكاً ففيه نظر وينبغي أن يقال أنه يختص بهم خاصة واليد إنما تدل على ذلك وإن كانت اليد تدل على الملك في غير هذه الصورة ولكن هنا عارض الملك أن العرف يقضى بعدم تمكنهم من بيعه والتصرف فيه وإعنا يملكون أملاكهم التي يسقونها منه ولهم حق سقيها منه وذلك اختصاص به لا ملك له وصاحب التثمة فرضه في نهر على حافته أراض منه تسقى وهذا قريب لأن أصحاب الأراضى المجاورة له قد يقال إنهم لاحظتهم به أصحاب أيد بخلاف ما إذا كانت الأراضى التي تسقى به بعيدة والمجاري منه إليها يتخلل بينها أيذان لغيرهم فالقول بأن من يسقى منه مالك له لا وجه له ولا أظن أحداً يقوله فلتحمل هذه المسئلة على ما فرضه صاحب التثمة ومياه دمشق ليست كذلك والله أعلم . والنهر المملوك إذا باع واحداً من الشرأ فيه الأرض المملوكة له مطلقاً لم يدخل الشرب في البيع ، وإن قال بعثك الأرض بحقوقها الداخلة والخارجة هل يدخل في البيع ؟ وجهان في التثمة أحدهما لا يدخل إلا بالتعيين . لأنه مستقل يقبل الأفراد فإنه لو باع تعيينه من النهر صح وكذا الحكم في اجارة الأرض ، وعند أبي حنيفة الشرب يدخل في اجارة الأرض وإذا أراد أن ينقل الحق في نفس الشرب إلى موضع بقا ملكه في النهر يبيع أو هبة أو صدقة في النهر يأخذ الماء من نهر كبير لا يجوز لأن الماء ليس بملك له وإن قال اسق أرضي من شربك لاسق أرضك من شربي لم يصح لأنه إذا لم يجز مقابلته بمعلوم فبالجهول أولى فلو سقى أحدهما وامتنع الآخر استحق أجره مثل المجري في تلك المدة ، ولو حفر نهراً وأجرى فيه الماء من نهر عظيم فجاء آخر وأراد أن يحفر فوقه نهراً ويجري فيه الماء من النهر اما على الحافة أو متصلة بأرض على الحافة قال المتولي فإن رأيت ساقية مادة من النهر إليها تحكم بأن لها شرباً من النهر وإن لم يكن هناك ساقية فإن كان لها شرب من نهر آخر لم يجعل لها شرب من النهر عند التنازع وإن لم يسكن لها شرب آخر كان صاحبها شريكاً لاهل النهر لأن الأرض الممدة للزراعة لا تمتن عن شرب وليس للأرض شرب آخر فدل ظاهر الحال على أن شربها من النهر ولو كان النهر ينصب في أجمة مملوكة وحوالى النهر أراض مملوكة فتنازع أربابها وصاحب الاجمة في الماء يقسم الماء بين الجميع لانا جعلنا النهر مملوكاً لاهلها فلا يختص بالماء البعض دون البعض . وقد يرد هذا على ما قلناه في المسئلة المتقدمه عن التثمة ، والجمع بينهما أن هذه وتلك في أراض محيطة بالنهر سواء جاورته كلها أو كانت بعضها بل يقضى وكلامنا في ما هو في أراض محيطة بالنهر .

صاحبه مالكا لشيء من النهر ولكن يمر عليها الماء إلى أماكن يستقي منه ولو أراد بعض الشركاء أن يشق إلى النهر ساقية أخرى يسوق فاضل الماء إلى موات بجنبه أو إلى أرض مملوكة لم يحز إلا بإذن الشركاء . إذا عرف هذا فأنهار دمشق إما ردا فلا أشك أنه غير مملوك لأنه مذكور في شعر حسبان بن ثابت فهو موجود في ذلك الوقت وقبله فأرضه والعين التي يجري الماء فيها منها أما مباحة وهو الظاهر وأما أن يكون كان مملوكا لكفار وانتقل عنهم إلى المسلمين فيثا فأنباء على ذلك أو وقفاً من عمر بن الخطاب رضي الله عنه تأرض السواد وأياً ما كان فليس ملكاً لأحد وأما بقية الأنهار التي فيها مثل يزيد ونورا وباناس ونهر الزرة ونهر قبيلة المسمى نهر القنوات وغيرها فالظاهر أيضاً أنها كذلك وأنها متقدمة لأن دمشق مذكورة في الزمن القديم وأنها ذات أنهار ، ويحتمل أن تكون حادثة بعد الإسلام وإذا كان كذلك فما كان بانحراف في موات فليس بمملوك وما كان بجفر فإن قصد به من حفرة الإباحة فكذلك وإن قصد نفسه فلك له لكنه الآن لا يعلم هو ولا ورثته فهو لعموم المسلمين ، وعلى التقدير الأول لا يجوز للأمام تخصيص طائفة بجميعة ولا يبيعه بخلاف الاملاك المنتقة إلى بيت المال التي يعطى منها ويبيع منها لأن هذه الأنهار تقع لمن هو موجود ولمن يأتي يوم القيامة ولتشد ضرورة الناس جميعهم إلى الشرب منها واستعمالها والسقي منها فليس للأمام تعطيل ذلك عليهم بالتخصيص أو البيع بخلاف تخصيص بعض المسلمين بداراً أو دنائير أو بأرض أن جازله ذلك في الأرض حيث لا تشد ضرورة عموم المسلمين إلى تلك الأرض بخلاف ما نحن فيه . ومتى جهل الحال هل هو بانحراف أو بجفر فلا نمتد الخالين وقد قلنا على الحالتين إنها لعموم المسلمين فذلك تبين أنها لعموم المسلمين ولا يرد على ذلك إلا ما قدمناه من أننا لو صادفنا نهرأ نمتى منه أرضون فلم ندر أنه حفر أو انحراف حكنا بأنه مملوك ، ونحن قد قدمنا استشكل ذلك ويمكن فرضه فيما إذا علمت أيديهم الخاصة عليه كسائر الاملاك . والواقع في هذه الأنهار التي في دمشق أنها بما في أيديهم على أملاكهم يقولون في الكتب بحقها من النهر ومقتضى ذلك أنه إنما لهم من النهر حق لأملاكهم ، ويتخذ هذا بأصول منها أن الأصل عدم الحفر ولا يقال الأصل عدم الانحراف لأن الحفر بفعل فاعل والانحراف بدونه فهو أصل ، ومنها أن الأصل عدم الملك فيبته في الحقيق وهو الدار مثلاً لما تحققناه من سبب الملك فيها وثبوت يد خاصة عليها دون ما سوى ذلك . ويتصعب عدم الملك في أرض النهر . ومنها لو أنبتنا الملك في أرض النهر لأصحاب

الاملاك لاحتياج عند شرائها والقصد عليها الى معرفة مقدار مالها من ارض الزهر  
والجري الواصل منه اليه ولما صح الشراء بالاذل لم يحدأ حدأ بفعل ذلك. ومنها انه كان  
يجوز افراده بالبيع ولم يحدأ حدأ يقول ذلك ويبيد حدأ ولا ينحصر المستحقون له .  
ومنها ان فيه تعطيل الحقوق العامة لحقوق المسلمين الموجودين والذين سبوا جدون .  
ومنها ان يلزم تمكن اهل الاملاك من منع من يشرب او يستعمل من تلك الانهار .  
وهذه الامور كلها في غاية البعد نشأت من القول بكونها مملوكة والقول بانبات  
اختصاص من غير ملك لا يرتب عليه شيء من المماسد فهذا حكم القرار الذي يمر عليه ،  
ويظن بعض الناس ان نهر يزيد انما حفره يزيد بن معاوية والذي ذكره ابن عساکر  
في تاريخه عن مكحول سئل عن نهر يزيد فقال اخبرني الثقة انه كان نهر ابيناطيا  
يسقى ضيعتين لقوم يقال لهم بنو قوفا لم يكن فيه لاحد شيء غيرهما فاتوا زمن  
معاوية من غير وارث فأخذ معاوية ضياعهم واموالهم فلما ولي يزيد نظر الى ارض  
واسعة ليس لها مالهو كان به دينافنظر الى النهر فاذا هو صغير فأمر بحفره ففزع من  
ذلك اهل الغرطة فتلطف على ان ضمن لهم خراج سنتهم من ماله فأجابوه الى ذلك  
فاحتفره ستة اشبار في عمق ستة اشبار وله مثل ذلك فلما ولي هشام بن عبد الملك  
سأله اهل حرسانا شرب شفاهم وماء لمسجد فكلهم فاطمة بنت طائفة ابنة يزيد  
في ذلك فأجابته على ان احتفر ساقية تجري اليهم للشرب وفتح لهم حجرا ففترأ  
في فتر مستدير وسأله مولاه عبد العزيز ان يجري له شيئا يسقى ضيعته فأجابه  
وفتح له ماصية ، ثم سأله خاله ففتح له ماصية قال وقل الماء في العين لكرائها  
فدخلوا المسكراتها فينعمام كذلك اذا م بباب من حديد مشبك يخرج منه الماء  
من كوى فيها يسمعون داخلها خري ماء كثير ويسمعون صوت اضطراب  
الحك فيها فكتبوا الى سليمان بذلك فأمرهم ان لا يجربوا شيئا وان يكرروا بين يديه  
فأكروا ولم يلزم كذلك الى ولاية هشام فشكا اهل بردا اليه فله الماء فأمر بالتقسيم  
زياد ان يميز لهم الانهار فافازها فأعطى اهل نهر يزيد ستة عشر مسكبة والفرق<sup>(١)</sup>  
الكبير وهو نهر المزة خمس مساكب والفرق الصغير وهو نهر القيراط أربع  
مساكب ونهر داريا ست عشرة مسكبة ونهر ثورا اثنتين وأربعين مسكبة وفيه يومئذ  
أربع عشرة ماصية وليس عليها رحا ونهر قينية احدى عشرة مسكبة ونهر باناس  
ثلاثين مسكبة وجعلت مسكبة ليزيد بن أبي مرجم وثلاث مساكب حلت للفضل بن صالح  
الهاشمي بعد ذلك ونهر مجدول اثنتي عشرة مسكبة ونهر داعية ثلاث عشرة ونهر

(١) في تهذيب ابن عساکر « الفود الكبير والغور الصغير » .



حيوة وهو الزلف اثنتى عشرة مسكبة ونهر التومة العليا خمس مساكب ونهر التومة  
للصفي اربع مساكب ونهر الزوابون اربع مساكب ونهر الملك اربع مساكب فاجلحة  
مائة واثنان وثلاثون مسكبة ولكن ينضم من نهر ثورا وغيره الى بعض هذه الانهار  
ماء كثير والقناة لم تمتاز يومئذ تأخذ مله جنبتيها . وكان الوليد بن عبد الملك  
لما بنى الجامع اشترى ماء من نهر السكون يقال له الوقية فجعله فى القناة الى  
الجامع والحجر شبر ونصف فى شبر ونصف وبيت القعب شبر فى أقل من شبر  
على أنه اذا انقطعت القناة واعتلت ليس لاحد أن يأخذ من مال الوميه شيئا ولا  
لاصحاب القساطل فيها حق فاذا حرز يأخذ فلان حقه ويفتح القساطل على الولا  
قال يزيد أنا أدركت القناة يدخل فيها الرجل فيسير فيها وهى مسقوفة على يده  
فلا ينال سقمها وليس فيها شيء مثلوم . وذكر ابن عمار القنى المسيلة بنقى مائة  
ونيف وثلاثين قناة وبظاهر التوسع غير قناة . ( المسألة الثانية ) الماء الذى يمر  
فيه فهو مباح على كل تقدير وذلك معلوم بما قدمناه فى الانهار المملوكة وان  
مالكها انما لهم فى الماء حق الاختصاص وان الشرب والاستعمل جائزان فيها  
لغيرهم وبذلك يعلم جواز ذلك من هذه الانهر قطعاً وليس لاحد ان يمنع شاربها  
أو مستعملا أو ساقيا لدوابه منها اذا لم يدخل الى ملك غيره ولو جلس فى ملكه  
وبينه وبين الماء حافة النهر وقد تحقق أنها مملوكة لغيره فقتضى ما قدمناه عن  
أبي عاصم والمتولى أنه يجوز ان يعمده ليغترف من مائه ومقتضى الوجه الذى  
حكيناه فى منع ادلاء الدلو يحتمل ان يمنع من ذلك لمرور يده على هواء ملك غيره ،  
ويحتمل ان يفرق بأن الدلو يوجد فيه الماء للدخار والمكك والتناول باليد  
للشرب أسهل منه ، ولو فرضنا ان حافة النهر المملوك ليست مملوكة فلا شك فى  
جواز ما فرضناه من الاعتراف لعدم التصرف فى ملك الغير ولا فى الهواء بل يجوز  
فى مثل هذه الحالة إخراج ساقية من الماء الى ملكه اذا كان مجاوراً للماء للشرب  
منها ويستعمل ويسقى دوابه قطعاً وإنما يتمتع عليه سقى الارض وينبغى ان يجعل  
ذلك على وجه يرجع فائضه الى النهر ولا يضيع على أهله سوى قيد الشرب والاستعمال  
والذاهب منه الى قناة الوسخ وأما التنظيف فيرجع الى النهر . وإنما نهت على ذلك  
لأنى رأيت كثيرا من المياه بدمشق وخارجها التنظيفة تذهب بشير ارتفاع فلا  
يجعل لمن يقصد الشرب ونحوه أن يستأثر بمقدار من الماء يصير كالملاك له وإنما  
يجعل له ان يصير ملكه طريقاً له ليشرب ويستعمل ويسقى دوابه من ذلك الماء  
فى مروره لحاجة . ( المسألة الثالثة ) حافته وقد قلنا أنها كانت مملوكة فاذا يكون

حكما بأن التصرف فيها لا يجوز لغير الملك وإمرار البد في هوائها وإدلاء الدلو ونحوه قدمنا حكمه أما إذا كانت غير مملوكة فلا يمتنع ، وحافات النهر دمشق مبنية كانت أو غير مبنية يجب أن يكون حكمها حكم أرض النهر وقد قدمناه فيجب الحكم أو يجوز بكونها غير مملوكة لأرباب الاملاك وأنها لعموم المسلمين كأرض النهر وحينئذ يجوز لخل أحد أن يجلس عليها وينتفع بالماء المجاور لها في النهر وخارجاته لشربه واستعماله وسقى دوابه باذن وبغير اذن ، وأما فتح كوته في تلك الحافة فلا يجوز له الافراد به الا باذن الامام أو من له النذر العام فإن كان ذلك مما يضر لم يجز له أن يأذن لغيره ولا يجوز له فتحه ، وإن كان مما لا يضر جاز لمن له النذر العام الاذن فيه وجاز للأذن له الفتح بالاذن إذا لم يكن ذلك ينقص حقا من حقوق أبواب السواقي الخارجة من ذلك النهر العالية والسافة فإن نقص شيئا لم يجز . ( المسألة الرابعة ) المجارى الخارجة منها التي لا بناء فيها وإذا لم يعرف عليها يد خاصة فالظاهر أن حكمها حكم أرض النهر على ما ذكرناه بالطريق الذي قدمناه . ( المسألة الخامسة ) الأبنية التي في المجارى المبنية قبل دخولها البلد وحكمها حكم تلك المجارى لأن البناء إذا لم يعرف واضعه فحكمه حكم النهر الذي لم يعرف حافره فهو لعموم المسلمين والظاهر أنها قديمة عملت لمصالح دمشق وأهلها على العموم ومن ذلك المسمى بالدواه وهو بناء ممد من نهر القنوات الى المدينة . ورأيت فيه وفي غيره من جنسه مواضع قد فتحت لأحواض مسبلة هناك ليشرب الناس منها والدواب وينبغي أن يفعل ذلك على الوجه الذي قدمناه بحيث لا يخرج منه إلا الشرب فلا يظهر لى امتناعه بل يجوز وأن فعل على غير هذا الوجه امتنع البتة فإن كثيرا من الناس عملوا صيلانات بذلك ولم يظهر انكارها مطلقا ولكن على الوجه الذي ذكرناه . ( المسألة السادسة ) إمد دخولها الى البلد وقبل وصولها الى ملك شخص بيمينه وحكمها كالحكم الذي قدمناه قبل دخولها الى البلد . ( المسألة السابعة ) بعد وصولها الى ملك شخص بيمينه وجريانها فيه فأما الملك ماسوى المجرى فلا شك أنه ملك صاحبه لبيته ويده وأما المجرى الذي في حدوده فهل نقول انه ملكه لأنه في الظاهر جزء من ملكه وقد شمله حدوده وورد عليه شراؤه مثلا أو نقول بأنه كبقية المجرى قبل أن يصل اليه وبعد ما يتصل عنه وأنه كالطريق وإن ذلك متقدم على ملكه وملكه طارىء عليه من جنسه ؟ هذا محل نظر لم يرجع عندي فيه شيء فإن كان الأول فله في الماء حق الاختصاص كما قدمناه في الماء

الذي يدخل في النهر المملوك وحكم ادلاء الدلو فيه على ما سبق وليس للشارب ولا غيره ان يدخل اليه بسببه . وإن كان الثاني قلل شارب حق الدخول لاصلاحه وما يشترع على ذلك ايضا ان على الأول يكون مرور الماء حقا له وعليه في ملكه وعلى الثاني يكون حقا له وعليه في حسي ملكه لا في ملكه . ( المسألة الثامنة ) بعد خروجها منه الى غيره الكلام في ذلك الغير كما في الذي قبله وليس لواحد منها ان يزيد في الانتفاع على ما جرت به العادة ولا يختصب عن الآخر ولا يبقى به زرعاً أو شجراً لم يحجر به العادة . ( المسألة التاسعة ) الأماكن التي يشرب منها وما يحدث من تلك الأماكن واعلى منها واسفل منها وكلها مستحقة متماوية في الاستحقاق على ما هو معين في كتبهم وأيديهم ولا يتقدم منهم أعلى على أسفل ولا أسفل على أعلى لأننا لم نعلم من سبق أولا فنجعلهم كلهم سواء في السبق وليس لأحد منهم ان يتصرف فيما يضر آخر إلا بأذنه اذا كان ممن يعتبر اذنه احترازا من الوقف وغيره بحيث لا يمكن الاذن فيه وكذلك ليس لغيرهم ان يحمض استحقاقاً من ذلك النهر يضرهم أو يأخذوا بشيء من تلك المجاري فان كان لا يضر فيجوز لما قدمناه من الإباحة وشرط ذلك اذن الامام أو من للنظر العام . ( المسألة العاشرة ) في منتهائها التي تنتهي اليه تلك المياه فان انتهت الى مكان موات أو مباح فأباحه صاحبه فهو على الإباحة وان انتهت الى مكان مملوك فكذلك لكن يختص به مالك ذلك المكان وهو كأحد اصحاب الاملاك الذي مر عليهم فله فيه حق كاملهم . وفي دمشق قنوات إحداها تسمى قناة الوسخ يخرج منه الماء الوسخ في نهر يسمى نهر الانباط يسقى من الخضراوات وذلك النهر مقطع لمقطعين من بيت المال وربما بيع منه شيء من بيت المال ويبيع باطل لنجاسته ولما قلنا أن الماء مباح . فان قيل ان في الماء الوسخ ما يملك بالحوز . جوابه ان الملك زال بالاعراض عنه وأيضا اختلط المملوك بغير المملوك ولا شك ان البيع لا يصح في الماء وأما الأرض فان كان بيت المال قد ملكها بطريق من الطرق صح بيعها والا فلا . وأما الإقطاع فقد ذكر الفقهاء ان إقطاع المعادن الظاهرة لا يجوز وهذا منه لكن المقصود من كلامهم ان ذلك في إقطاع التملك أما إقطاع الارفاق فالظاهر جوازه لانه ينتمى به ولا يضيق على غيره وفيه نظر وأكثر الفقهاء لم أجدهم نكحوا فيه ولا في الاقطاعات التي يقطعها الامام من بيت المال والله أعلم انتهى .

### ( كتاب الوقف )

سئل الشيخ الامام رضى الله عنه ما تقول في المادة العقهاء أئمة الدين وفقهم

الله تعالى لطاعته في رجل حبس أيا من وجعل النظر فيها من بعده لابنته لصلبه ثم من بعدها لأولادها ينظر منهم أصلهم حالا لا يزال ذلك فيهم الأصلح فالأصلح أبداً ما عاشوا وتناسلوا فإن انقرضوا ولم يبق منهم أحد ينتقل النظر من بعدهم لبنات ابنته المذكورة الصالحة منهم مقدمة في ذلك على غيرها لا يزال ذلك فيهن ما تناسلن الصالحة منهن أولى بذلك من غيرها فإن انقرضن عن آخرهن انتقل النظر في ذلك لأولاد أولادها الأصلح فالأصلح على حسب ما تقدم في آياتهم طبقة بعد طبقة وجيلاً بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى ومن صلح حاله من كل طبقة عليها كان أولى بذلك من غيره معن هو في طبقته لا يزال ذلك فيهم ماداموا وتناسلوا فإن انقرضوا عن آخرهم صار النظر من بعدهم لبنات ابنته المذكورة ثم لأولادهن الذكور طبقة بعد طبقة وجيلاً بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى هل يكون النظر لبنت بنته .

جواب رحمه الله بعد ما أخبرته بالاشكال الذي وقع في هذه الفتوى ينظر الاسكندرية المحروس وامتناع أهل النفر من السكناء عليها وكتب خطه الكريم في أصل الاستفتاء المرسل اليه من النفر المذكور وهو ما ماله :

الحمد لله النظر في هذا الوقف المذكور لبنت بنته ولا ينظر لابن ابن بنته حتى تنقرض بنت البنت . ومقتضى هذا الوقف أن كل طبقة تحجب التي تحتها وأن كل طبقة مقدمون ذكورها على إناثها ولكن في عبارته قلق ففوضه ونبين أنه يجب عمله على ما قلنا : قوله لابنته لصلبه ثم من بعدها لأولادها إيمان يريد بالأولاد الذكور فقط استعمالاً للعام في الخاص وأما أن يريد الذكور والإناث كما هو حقيقة اللفظ ثم بين حال الذكور منهم فقط بقوله ينظر في ذلك منهم أصلهم ويقوله الأصلح فالأصلح فأنها صيغة تخص الذكور ظاهراً ويرجع الضمير في قوله فإن انقرضوا على الاحتمال الأول إلى الأولاد المراد بهم الذكور وعلى الاحتمال الثاني إلى الذكور من الأولاد ، والحكم واحد على التقديرين وهو أنه بعد انقراض الذكور من أولاد ابنته ينتقل النظر لبنت بنته ولا يستحق بنات الابن شيئاً من النظر ما لم ينقرض بنو البنت ، والمراد من بنى البنت الطبقة الأولى منهم ولا يندرج فيهم أولادهم لأن مقتضى قوله بعد ذلك أنهم مؤخرون عن بنات ابنته فيستحيل أن يحكم بدخولهم قبلهن والانتفاض الكلام فالجمع بين الكلامين ما قلناه وليس فيه الإخراج قوله عن ظاهره وهي لفظة قلقة صدرت عن سوء كتابة وكان المراد بها ما عاشوا وإردفها بها تأكيداً وحملها على هذا أولى من تناقض الكلام

لامرين احدهما ان التناقض لا يصح بوجه من الوجوه وحمل هذه اللفظة على ماقلناه ممكن وان كان بطريق الخجاز . الثاني ان الخجاز لا بد منه لأن الحكم بأن الاولاد يستحقون ماتناسلوا وأراد أنهم وأولادهم مستحقون ليس بحقيقة اللفظ بل هو مجاز فيه وإذا كان لا بد من ارتكاب مجاز فهذا الخجاز وان بعد أولى من إلغاء الكلام والحكم يناقضه . وكذلك قوله في بنات البنت ماتناسلن محمول على ماقلناه . وقوله فان انقرضن عن آخرهن أى بنات البنت . وقوله انتقل النظر في ذاك الاولاد اولادها أى لبنى بنى البنت بالتقرير الذى قدمناه . وقوله على حسب ما تقدم فى آبائهم أى الذكور من اولاد البنت على ما شرعناه أولاً . وقوله به ذلك فان انقرضوا عن آخرهم أى البنون . وقوله صار النظر من بعد لبنات بنات ابنته المذكورة وهو ما شرع في الطبقة التى قبلها . وقوله ثم لاولادهن المذكور أى من الطبقة الثالثة من البنت وقد صرح هنا بالذكر كما دل عليه كلامه أولاً على ما بينا وابن ابن بنته الموجود الآن داخل فى قوله لاولاد اولاده الأصلح فالأصلح وبنت بنته الموجود الآن داخل فى اللفظ الذى قبله فهى مقدمة عليه لامرية فيه . وإنما طلت فى ذلك لانه يلغى عن أهل الثغر اضطراب فيه وتوقف فيه والله أعلم انتهى .

### ﴿ الفتوى العراقية ﴾

امراة وقفت على ذكور وإناث بالموية فان توفى واحد منهم عن ولد وإن سفل واحد أو أكثر رجع ماله لأقرب الطبقات اليه من ولده وإن سفل فان لم يخلف ولداً فلاخوته الأشقاء ثم لغير الأشقاء ثم الى من بقى من أهل طبقته ثم لأقرب الطبقات الى الطبقة التى هو فيها على أن من توفى قبل استحقاقه شيئاً من منافعها عن ولد وإن سفل ثم عادت شرائط الوقف الى حال لو كان المتوفى فيها حياً لاستحق أقرب الطبقات اليه من ولده مقامه وعاد له ما كان يعود لموتها لو كان حياً تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فتوفيت امراة من أهل الوقف تدعى فاطمة عن حصه ولم تترك سوى ست اليمن وهى بنت عمتها وسوى أولاد ثلاث اخوات لست اليمن مات الاخوات قبل وفاة فاطمة قبل انتهاء الوقف اليهن وبقي أولادهن فهل ينتقل نصيب فاطمة لست اليمن وحدها أو يشاركها فيه أولاد الاخوات وإذا قلنا بعدم المشاركة ثم توفيت ست اليمن عن ابنتين فهل تنفردان بحصه أمهما .

﴿ أجاب ﴾ رضى الله عنه في شهر ربيع الاول سنة تسع وعشرين ينتقل نصيب فاطمة لست اليمن التى هى بنت عمتها عملاً بقوله الى من بقى بعده من أهل طبقته .

وأولاد أخوات ست اليمن محجوبون بخالاتهم عملاً بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وقد تعارض في هذا الموقف عموم أن أحدها هذا فإنه أعم من حجب كل شخص ولده خاصة ومن حجبه الطبقة السفلى بأكملها من ولده وولد غيره والثاني قوله أن من توفي قبل استحقاقه يقام أقرب الطبقات إليه من ولده مقامه وهذا أعم من أن يكون بقي من طبقة المتوفى أحداً ولا يحجب كل شخص بولده لإشكال فيه ومحل التماز في إقامة ولد المتوفى مقامه عند وجود أقرب منه ، وفي مثل هذا التماز يحتاج إلى الترجيح ، ووجه الترجيح أن العمل هنا بمعموم قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى لا يوجب إلغاء قوله أن من توفي قبل استحقاقه يقام ولده مقامه لأننا نعمل به عند عدم من هو أقرب منه بخلاف العكس وهو أن يحمل هذا على عمومه وتقييم الولد مقام والده مطلقاً فإن فيه إلغاء قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وبيانه أن حجب للشخص غير ولده خارج منه على هذا التقدير وحجبه ولده إنما يحتاج إليه لو كان في اللفظ الأول ما يدخله وليس كذلك لأنه إنما وقف على الأقرب فلا يدخل ولد الولد مع وجود الولد فيه حتى يحترز منه غاية ما في الباب أن يقال هو تأكيد والتأسيس أولى من التأكيد ونصيب ست اليمن بعد وفاتها لبنتها تنفردان به والله تعالى أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف على بناته فاطمة وملكة واثثة اثلاثاً لكل واحدة الثلاث حياتها وبمدها لأولادها وإذا انقطع عقب واحدة منهن وعدم نسلها رجع نصيبها لعقب الواقف فتوفيت عائشة ولم تعقب وخلفت اخواتها فاطمة وملكة المذكورتين وطومان ويوسف ونفيسة أولاد الواقف توفيت ملكة عن أولادهم توفيت فاطمة ولم تعقب وخلفت طومان ويوسف ونفيسة ثم توفي طومان ويوسف ولكل منهما أولاد ثم توفيت نفيسة عن أولاد فكيف يقسم ريع الوقف بين أولاد ملكة وأولاد طومان وأولاد يوسف وأولاد نفيسة ؟ .

﴿الجواب﴾ لا أولاد ملكة الحسن والأولاد طومان والحسن والأولاد يوسف الحسن والأولاد نفيسة الخمس والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف في مرض موته املاً كآ تقدير أجرته في كل شهر مائة وعشرون درهماً على ابنتيه وأخته وشرط أن يبدأ منه بثلاثين درهماً في كل شهر لقراءة سبع وتفرقة خبر ومافضل عليهن ثم مات وهن وارثات ولم يحجز الورثة فهل الثلاثون تصرف محسوبة من ثلث ماله وما زاد ميراث أو كل الثلث موقوف على قراءة السبع والمجتر خاصة ؟ .

الجواب في سنة ٧٣٥ تقوم الاملاك المذكورة كاملة المنافع ثم تقوم مستحقا ان يخرج من اجرتها بعد الخلو والمارة ثلاثون درهما وما بقي لمن يرغب في شرائها لو كانت ما تباع فما بين القيمتين موصى به لقراءة السبع وتفرقة الخبز فان هو قدر ثلث للتركة أو أقل صح فيه والا فيصح منه في قدر الثلث ويبطل في الزائد إذا لم تجز الورثة والموصى به للبتين والاخت الوارثات ما بقي وهو قدر القيمة الناقصة وقد بطل لعدم الاجازة . مثاله فرضنا الاملاك المذكورة جميع التركة وقيمتها كاملة الف دينار وقيمتها مستحقا ان يخرج منها كل شهر مائة دينار فلو وصى به للسبع والخبز تسعة أعشارها وهي أكثر من الثلث فيصح في ثلث الاملاك ويبطل في الباقي فلو كانت قيمتها مع الاستحقاق والحالة هذه خمسمائة دينار فلو وصى به النصف والحكم بالصحة في الثلث لا يختلف هكذا إلى ان تبلغ قيمتها الناقصة إلى الألف فان المحكوم بصحة الوقف فيه ثلث الاملاك فان كانت قيمتها الناقصة سبعمائة دينار فلو وصى به للسبع والخبز ثلاثة أعشار الاملاك وهو أقل من الثلث فيصح الوقف في ثلاثة أعشار الاملاك بغير زيادة ويتلخص من هذا انه متى كانت القيمة الناقصة ثلثي الزائد أو دونها صح في الثلث ومتى كانت أكثر صح في الزائد عليها هذا إذا فرضت الاملاك جل التركة فان كان معها مال آخر فان كانت القيمة الناقصة تزيد على ثلثي الكاملة كان الحكم بالصحة فيما بين القيمتين كما سبق من غير اختلاف وإن كان الثلثين صح في الثلث وإن كان أقل لحسبائه وقيمة السكامل ألف ومعهما خمسمائة آخر فمهما الموصى به للسبع والخبز خمسمائة وهي نصف الاملاك وثلث جميع التركة فيصح في نصف الاملاك بخلاف الصورة الاولى فيتلخص في هذه الحالة أنه إن كانت القيمة الناقصة الثلثين أو أكثر صح في الزائد عن الناقصة وإن كانت أقل من الثلثين صح فيما يحتمله ثلث التركة منها فيتلخص أنه إن لم يكن له مال غيرها فان كانت القيمة الناقصة ثلثي الزائدة أو أقل صح في الثلث وإن كانت أكثر صح في الزائد وإن كان مال غيرها فان كانت الناقصة ثلثي الزائدة أو أكثر صح في الزائد وإن كانت أقل صح فيما يحتمله الثلث منها والله أعلم . ملخص الجواب من غير مثال يقوم كما ذكرناه ثم إن كانت الناقصة ثلثي الزائدة أو أكثر صح في قدر الزائد منها وإن كان أقل صح في ثلثيها وفي نظير ثلث مامعها من مال آخر إن كان والله أعلم انتهى .

مسألة في وقف صورته أن رجلا ملك معتقه ملكا تملكيا شرعياً ثم وقعه على معتقه أيام حياته فإذا توفي عاد ذلك وفقاً على أولاده الاربعة وهم نور الدين

وله على عثمان وعمر وتاج النساء الاشقاء وعلى من عساه يحدث للموقوف عليه من الأولاد بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فمن توفي منهم ومن أولادهم ومن أولادهم وأنسأهم وأعقابهم عن ولد ذكر عاد ما كانت جارية من ذلك على الورود. الذكر ومن توفي منهم ومن أولادهم وأعقابهم عن ابنتين عاد الثلثان مما كان وفقاً على والدهما عليها بينهما نصفين ثم على أولادهما كذلك على الشرط المذكور والثلث الباقي يسود على أقرب الناس الى والدهما من العصبات من أهل الوقف ثم على الشرط المذكور ومن توفي منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسأهم وأعقابهم عن بنت واحدة عاد النصف مما كان وفقاً على والدهما وفقاً عليها ثم على أولادها ثم على أولاد أولادها على الشرط المذكور والنصف الباقي مما كان وفقاً على أبيها وفقاً على عصبات والدها المسمى الأقرب فالأقرب ثم على الشرط المذكور ومن توفي منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسأهم وأعقابهم عن غير ولد ولا ولد ولا نسل ولا عقب وإن سفل عاد ما كان جارية عليه من ذلك على من هو ١٠٠ في درجته وذوى طبقته يقدم الأقرب اليه منهم فالأقرب لا يستحق ابن العم مع وجود الأخ شيئاً من ذلك مجرى ذلك عليهم على الشروط المبينة فيه أبداً ما توالدوا ودأباً تماماً تناسلوا وتماقبوا فإذا انقرضوا بأجمعهم ولم يبق للموقوف عليه نسل ولا عقب ولا من ينسب اليه من قبل أم من الامهات ولا اب من الآباء او توفوا بأجمعهم عاد عتقاه الواقف ثم على جهات متصلة فتوفي الموقوف عليه ثم ماتت البنت عن غير ولد ثم مات نور الدولة على فانتقل نصف نصيبه الى ابنته وبقي نصيبه الى اخوته ثم مات عثمان فانتقل نصيبه الى ابن له ثم مات عمر عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيبه ونصف الآخر انتقل الى ابن عثمان لانه عصبة الأقرب ثم مات ابن عثمان عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيب والدها مع ما انتقل اليه والنصف الباقي من نصيبه الذي أخرجه الواقف الى أقرب عصبات والدها لم يكن له عصبة ولم يكن من أهل الوقف الا ابن بنت نور الدولة على أولاد اخوته وهم أولاد بنت نور الدولة فهل ينتقل نصف نصيب المتوفى الذي أخرجه الواقف عن البنت وجعله لأقرب العصبات عند عدمهم الى بنت نور الدولة على وينفرد به لانه الأقرب الى المتوفى والى الموقوف عليه أم يشاركه فيه أولاد اخوته مع ان الواقف جعل الأقربى مناط التقدم في استحقاق أهل الوقف ما بقي بعد نصيب البنت اذا كانوا عصبة ومناط التقدم اذا كانوا غير عصبة وهو اذا كانوا في



درجة من توفي ولم يجد نصيبه ولما نصرفه اليه اذا مات عن غير ولد وبني  
الابعد الابد بقوله لا يستحق ابن العم مع قوله وجود الاخ شيئاً وصرح بلفظه  
المقتضية ان بنت البطون في سائر شروطه ثم احال عليها بقوله يجري ذلك  
على الشروط المبينة فيه ابدأ وعلى من هي شرط فيه بقوله ابدأ ما توالدوا دائماً  
ما تناسلوا وقيد الا - متحقق بالاقربية والحالة هذا افتوا ما جورين .

﴿ اجاب ﴾ قاضي القضاة شمس الدين الحنفي ابن الحريري اللهم وفق والطف .  
ينتقل النصف الباقي المذكور الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة ان لم  
تكن بنت مهر موجودة فانها ان كانت موجودة فهي مقدمة على الكل في  
النصف المذكور بالاقربية واما اولاد اولاد بنت نور الدولة فليس لهم  
شيء الا بدمه واذا لم تكن بنت مهر موجودة وقلنا بانتقال النصف المذكور  
الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة يكون الثلثان منه للذكر وهوا ابن  
بنت نور الدولة المذكور والثلث لبنت ابن عثمان والحالة هذه والله سبحانه وتعالى  
اعلم . كتبه محمد الحريري الانصاري الحنفي عفا الله عنه . جواب الشيخ قطب الدين  
السنباطي عفا الله عنه : اللهم وفق للصواب مقتضى هذا الوقف ان يكون النصف  
مستقلاً للمذكور يختص به ان لم يكن بقي من اهل الوقف غيره بحكم موت من  
تقدمه من البطون والباقي منقطع الوسط لايب أحد بحكم انهم ليموا بمحو  
ولا لانصف الشرط ان يبقى احد من قبله وحكمه ان يصرف لأقرب الناس  
للاوقف الفقراء على الراجح عند الشافعية والله تعالى اعلم . كتبه محمد بن عبد  
الصمد الشافعي . جواب شيخ الاسلام بركة الانام تقي الدين ابي الحسن علي بن  
عبد السكا في السبكي الشافعي رضي الله عنه الله المستعان الحمد لله . ينتقل النصف الباقي  
عن بنت ابن عثمان مما كان وفقاً على ابنها الى ابن بنت نور الدولة واولاد اخوته  
وبنت مهر ان كانت موجودة بينهم للذكر مثل حظ الانثيين عملاً بقوله فيه على  
الشرط المذكور أي بعد انقراض المصبات يكون لأولادهم على الوجه المشرح  
أولاً من غير اشتراط المصوبة في الاولاد فيدخل المذكورون لانهم من ودة  
مهر وعلى المستويين في مصوبة ابن عثمان ! المتوفى وبعدم مهر وعلى لا يمنع  
استحقاق والدهما لما كانا يستحقان لو كانا حين ويشتركون في ذلك عملاً لفظه ثم  
على ترتيب كل شخص على من يدل لا على ترتيب الطبقة بكاملها لما تدل عليه  
الشروط المبينة ويكون للذكر مثل حظ الانثيين لانه من جهة المشروط والله  
سبحانه وتعالى اعلم . كتبه على السبكي . جواب قاضي القضاة بدر الدين بن

جماعة الشافعي : فانه التوفيق إذا لم يكن ابن بنت نور الدولة ولا أولاد إخوته .  
عصبة لم ينتقل اليهم النصف المذكور والحالة هذه ينتقل إلى المصرف المذكور  
بعدمهم والله تعالى أعلم . كتبته محمد بن ابراهيم الشافعي . جواب الشيخ قطب  
الدين السنباطي . بعد ذلك إصلاحاً لجوابه الاول أصلحه كما تقدم . جواب لئس  
الدين محمد بن أحمد بن القماح : اللهم وفق للصواب ينتقل النصف الباقي بعد بنت  
ابن عثمان إلى ابن بنت نور الدولة منفرداً به فان الواقف قدمه على غيره بالاسباب  
المذكورة وليس هناك أحد من عصبات ابن عثمان المشروط إنتقال المتوفر اليهم .  
وأما قوله ثم على الشروط المذكورة وتكريره ذلك كله والله أعلم راجع  
إلى أن يكون ما يأخذه من يأخذه من المذكورين بينهم للذكر  
مثل حظ الانثيين لغير ذلك ولا يخفى ذلك مع تأمل الالتقاط ، ولا بد في كل .  
من يأخذ مع عدم ولدان يموت من مراعاة المصوبة والأقربة فإذا لم تكن  
عصبة فلا بد من الأقربة والأقربة موجودة في ابن بنت نور الدولة فلا بد من .  
تقدم : على غيره إذا لم يسكن أحد فوقه من مستحق الوقف والله تعالى أعلم .  
كتبته محمد بن أحمد بن ابراهيم الشافعي . قال شيخ الاسلام أوحده المجتهد بن تقي .  
الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي رضى الله عنه قوله بعد بنت عثمان موهم أنه  
بعد وفاتها وليس ذلك مراده فلو قال عنها كان أخلص وقوله بالاسباب المذكورة .  
ولو سلمت له ما يدعيه فهو سبب واحد لأسباب ، وحله الشرط المذكور على  
ما ذكره لفظه ثم وعلى ذلك يكون لغواً . وقوله لا يخفى ذلك ممنوع بل لا يخفى  
ضده . وقوله ولا بد إلى آخره ليس بجيد لوجهين الأول أن الكلام ليس عند عدم  
ولد من يموت بل عند أى واحدة . الثاني أن عند عدم الولد لم يشترط الواقف  
المصوبة بخلاف ما قلنا وإن كان مراده عند وجود البنت فلا نسلم الاكتفاء لا بد  
من كونه لا يلزم بالأقربة والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .  
مسألة : ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضى الله عنهم أجمعين في رجل  
وقف وقفاً على أربعة أنفس سماهم في كتاب الوقف مدة حياتهم بينهم بالسوا  
أرباعاً ثم على أولادهم من بعدهم ثم على أولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ابداً بظناً  
بعد بطن وقرناً بعد قرن بينهم الذكر والانثى فيه سواء على أنه من توفي منهم  
عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب وإن سفل كان ما يستحقه من هذا  
حائداً إلى الثلاثة الموقوف عليهم أولاً مات الثلاثة الموقوف عليهم أولاً ثم على  
أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ابداً متوالتوا دائماً متعاقبوا لا يستحق

من الأولاد أحد حتى ينقرض الأعلى من آبائه فئات أحد الأربعة من غير نسل.  
 فانقل نصيبه الى الثلاثة الموقوف عليهم أولا ما كان يستحقه أبوهم لو كان حيا  
 ثم يشترك جميع الأولاد المخلفين عن الثلاثة الموقوف عليهم أولا فثلاثة أم أجورين .  
 ﴿الجواب﴾ لشيخ الإسلام تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي  
 غفر الله له . الحمد لله يشترك جميع الأولاد المخلفين عن الثلاثة الموقوف عليهم أولا  
 في جميع الموقوف بينهم الذكر والأنثى فيه سواء ثم على أولادهم كذلك بحسب  
 الطبقة العليا ابتداء الطبقة السفلى ولا يختص أولاد كل بنصيب والدهم ولا يستحق  
 شيئا من نصيب والده حتى ينقرض من يساوي والده في الطبقة عملا بأنه جعل  
 كل الوقف بعد الأربعة لأولادهم ولم يخص ولم يفصل ولم يأت بصيغة تضر  
 بذلك كما أتت في الطبقة الأولى بقوله أرباعا ومحافضة على تميم قوله الذكر والأنثى  
 فيه سواء ولو خصصنا أولاد كل بنصيب أبيهم ثم تخصيص قوله الذكر والأنثى  
 وأن يكون المراد من أولاد كل والتخصيص خلاف الأصل . وما ذكرناه في الأول  
 لا يلزم منه أمر مرجوع مع دلالة اللفظ عليه دون ما عنده ولا يمنع من ذلك  
 مفهوم قوله على أنه من توفي منهم عن غير ولد كان ما يستحق مائدا إلى الثلاثة  
 ولا إلى أولادهم إلى آخره لأنه إنما قاله لك لأن موضوع الكلام أولا يقتضي  
 أن الوقف في الطبقة الثانية لأولاد الأربعة فإذا لم يكن لأحدهم ولد قد يقال  
 أن نصيبه لا ينتقل إلى الثلاثة ولا إلى أولادهم لأنه وقف على أولاد  
 الأربعة ولم يوجد إلا أولاد ثلاثة فيكون ذلك النصيب منقطعاً . فحين بهذا اللفظ  
 أن ذلك النصيب يعود إلى الثلاثة وإلى أولادهم على الحكم المشروح ويصير  
 الوقف على الأربعة بعدهم وقفا على أولاد الثلاثة ، مفهوم ذلك أن من مات وله  
 ولد لا يكون الحكم كذلك ونحن نقول به بأن تقول يكون نصيب الثلاثة عملاً  
 بالترتيب وبعد الثلاثة يعود مع نصيبهم على أولاده وأولادهم عملاً بقوله ثم على  
 أولادهم ولا يحصر مفهوم ذلك في أن من مات وله ولد يأخذ ولده نصيبه فذلك  
 لا دليل عليه وما ذهبنا إليه محتمل يكفى به في المفهوم مع دلالة النقل عليه فكان  
 متعيناً ومتى ثبتت المخالفة بوجه ما كفى في العمل بالمفهوم وأما قوله لا يستحق  
 أحد من الأولاد حتى ينقرض الأعلى من آبائه فنطوقه لاشكال فيه ومفهومه  
 وهو مفهوم النهاية يقتضي أنه يستحق إذا انقرض الأعلى من آبائه وذلك معمول  
 به على قلناه بأنه ينقرض الأعلى من آبائه ولا يكون في طبقته من يساويه فعند  
 ذلك يستحق ومتى حصل العمل بالمفهوم في صورة كفى ولا يلزم أن يستحق

عند انقراض آبيه مطلقا على كل تقدير لعدم مقتضى العموم وانما أتى الواقف بهذه الجملة ليدل على الترتيب في جسيم البطون في استحقاق النصيب الأصلي والنصيب العائد لأنه أتى بهم في الأول مرتين وفي الثاني مرة واحدة وآتى بالاول فيها عدا ذلك فلو اقتصر لم يجب الترتيب في بقية البطون ولا احتمال أن نصيب من مات ولا ولد له يرجع الى الاعلى والاسفل مما لانه قد يقال أنهم من أهل الوقف فأتى بهذه الجملة ليزيل هذا الوهم ويبين أن الترتيب مقصود في كل الطبقات في جميع الوقف وان كل طبقة تحجب ما تحنها ولم يبق ما فيه احتمال الا أمران أحدهما أن نصيب كل أحد ينتقل الى ولده فيكون محجوبا بأبيه وجده أو نسب الطبقة بكاملها منتقل الى الطبقة التالية فيكون محجوبا بأبيه ومن يساويه وتبين في الكلام ما يدل على الاول فحملناه على الثاني لان استحقاق الولد قبل انقراض الطبقة بكاملها مشكوك فيه فلا يستحق للشك والاصل عدم الاستحقاق والمعنى الثاني أقرب الى ظاهر اللفظ . الامر الثاني أنه إذا انتقل نصيب الطبقة للطبقة التي تحنها هل يكون مشتركا بين الجميع بالسواء أو يأخذ كل اولاد ما كان لابيهم ؟ ولا دليل على الثاني والاول أقرب إلى ظاهر اللفظ فتمين وبذلك يشين صحة ما ذكرنا أولا هذا ما ظهر لي في هذا الوقف وفوق كل ذي علم علمه والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . ولا فرق في التشريك والتبعية بين أفراد الطبقة الواحدة بين التصرف العامل من غير ذى الولد وبين العباد ذوى الأولاد أما الأول فظاهر وأما الثاني فلما تقدم من أن الذى تتخيل مانعا من ذلك قوله ارباعا والواقف لم يذكره الا في الطبقة الاولى خاصة والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . وكتب استفتاء آخر وعين فيه ان الموقوف عليهم أولا شرف الدين ابراهيم وفارس الدولة ابند وفخر الدين فلاح والطواشى سعيد الخادم الحبشى وسئل فيه هل يجوز لحاكم من حكام المسلمين ان يشرك بين الأولاد الثلاثة وكذلك أولاد الأولاد وسائر البطون يجوز الاشتراك بينهم بالسوية أولا وهل يجوز لحاكم من حكام المسلمين ان يشرك بينهم بخلاف شرط الواقف فكتب الشيخ كال الدين الزملكاني رحمه الله تعالى الله يهدي للحق لا يجوز التشريك بين البطون الاسفل والاعلى ولا بين أولاد بعضهم مع أولاد آخر من نسل آخر من الموقوف عليهم لان شرط الواقف يمنع ذلك ولا يجوز الاصلاح بينهم على خلاف شرط الواقف ومتى حكم بذلك حاكم لم يكن حكمه صحيحا والله أعلم . كتبه محمد بن على . جواب الشيخ نجم الدين البابسى جواب الشيخ تقي الدين المبكى كذلك جواب جلال الدين الحبشى

اللهم ارحم والطف متى حاكم حكم بين الاولاد بالتشريك أو بالصلح كان حكمه  
باطلا لا ينفذ بالأجماع لانه خالف شرط الواقف وشروطه تراعى كمنصوص  
الشارع والله أعلم . كتبه أحمد بن الحسن الرازي الحنفي . جواب قاضي القضاة  
بجهاة الحنفي كذلك يقول الفقير إلى الله تعالى عمر بن محمد بن علي بن أبي  
جرادة الحنفي . جواب آخر كذلك يقول أحمد بن عبد الحميد القلانسي .  
جواب آخر كذلك يقول إبراهيم بن سليمان الحميدي كذلك يقول  
سليمان الحنفي كذلك يقول عبد الله بن الحسن الحنبلي كذلك يقول إبراهيم بن  
أحمد الحنبلي . جواب نائب قاضي القضاة بدمشق يتبع ما أتى به أئمة المسلمين  
يرضى الله عنهم . كتبه سليمان الجعفري . جواب القرقشندي بمصر وقوة الكلام  
يشعر بأن من مات منهم إنتقل نصيبه إلى أولاده وإن لم يتعرض . جواب يونس  
ابن أحمد كذلك جواب يوسف بن حماد كذلك . جواب القاضي شمس الدين بن  
القماح اللهم وفق للصواب لا يدل كلام الواقف على التشريك بل قد يدل على  
خضه فانه شرط في صرف نصيب الميت إلى الباقي أن يموت عن غير ولد فمات  
عن غير ولد صرف إليهم فوحد المولد مانع من صرف نصيب الميت إلى غير أولاده  
والحكم بالتشريك والحالة هذه لا ينفذ الاثام بالصلح لا يجوز بل يمرضه الحاكم على  
الخصوم قطعاً للتراع فإن أبوا تركهم والله تعالى أعلم . كتبه محمد بن أحمد بن إبراهيم  
الشافعي . جواب الشيخ محمد الدين بدمشق وما توفيقى الا بالله نعم يختص برد  
شكل واحد من الثلاثة المذكورين أولاده ثم أولاد أولاده على الترتيب بالسوية  
بينهم لا يشاركهم في ذلك أحد من أولاد الآخرين ونسلها وعقبها والله أعلم .  
كتبه محمد بن عبد الله الشافعي . جواب القاضي شمس الدين بن القماح أيضا من  
مات من الثلاثة الموقوف عليهم فنصيبه لأولاده خاصة لا يشاركه فيه أولاد الآخر  
وكذا حكم بقية الطلقات من الاولاد وأن سفلوا والله أعلم . كتب حسين بن علي  
الاسواني حسي الله هذه الاجوبة صحيحة . كتبه محمد بن أبي الفرج المالكي  
كذلك كتبه عبد الرحمن الحارثي الجوابان صحيحان .

ورد على الشيخ الامام رضي الله عنه من دمياط في الحرم سنة اثنتين وثلاثين وسبع مائة :  
﴿مسألة﴾ رجل أقر أن مالا كائناً وقف عليه حصته من بستان ثم من بعده  
على ولديه على وعائشة بالسوية ومن مات منها صرف ريع حصته لاختيه لاية  
محمد ثم من بعد محمد بصرف ريع جميع الوقف لأولاد على وعائشة ومحمد المذكورين  
ختوف محمد قبل وفاة أبيه المذكور وقبل وفاة على وعائشة المذكورين .

وخلف أولاداً ثم مات المقر المذكور فانتقل الوقف إلى علي وعائشة ثم مات علي المذكور ولم يترك ولداً فهل تنتقل حصته إلى عائشة أو إلى أولاد محمد ؟

﴿الجواب﴾ ينتقل نصيب علي إلى أولاد محمد ومن عساه يكون من أولاد عائشة يستقل به الواحد ويشترك فيه العدد بالسوية فإن لم يكن إلا أولاد محمد انفراداً يستقل به وإن حدث لعائشة أولاد شاركهم لا على المناصفة بل يقسم مجموع النصيب المذكور بين الجميع على عدد رؤوسهم بالسوية فإن ماتت عائشة ولها أولاد كان مجموع الوقف بين الجميع على ما ذكرناه وإن ماتت ولا أولاد لها استقل أولاد محمد بجميع الوقف . فإن قلت لم لا تستقل عائشة به كما لو وقف على زيد وعمرو ثم علي الفقراء فأت زيد صرفاً لمعمرو . قلت لأنه هناك شرط في الانتقال للفقراء موت زيد وعمرو وهنالم يشترط في الانتقال إلى أولاد محمد وعائشة وعلى إلا موت محمد وقد وجد . فإن قلت لم لا يكون منقطع الوسط . قلت قد أفنى بذلك قاضي القضاة جلال الدين فقال نصيب علي لا ينتقل إلى أخيه عائشة ولا إلى أولاد الثلاثة بل الوقف بالنسبة إليه منقطع الوسط ، وهذا عندي ليس بجيد لما قدمت أن موت عائشة ليس شرطاً في ذلك وكان الحامل له على ذلك قول الرافعي فيما إذا وقف على زيد وعمرو ثم علي الفقراء أن القياس أنه منقطع الوسط والامر في تلك المسألة كما قال الرافعي وأما هنا فقد بينا الفرق . فإن قلت ظاهر كلامه أنه إنما جعل لمحمد بعد موتها لأنه قال إنه بعد موت محمد يكون الجميع للأولاد في حياة أحدهما لا يكون كذلك . قلت نحن نتمسك باللفظ ما لم يعارضه معارض أقوى وهو قد صرح أنه من مات منها انتقل لمحمد وهو يشمل ما إذا مات الآخر وما إذا لم يموت وأنا لم آخذ بالصرف إلى أولاد محمد من ذلك بل من قوله بعد موت محمد يصحكون الجميع لأولاد الثلاثة ولم يقيد في موت محمد بين أنه يكون في حياة الآخر أولاً فكذلك قلت أنه يشترك فيه أولاد محمد وعائشة لأن النصيب الذي كان لملي من جملة المجموع الذي حكم بانتقاله بموت محمد لأولاد الثلاثة فأعمال اللفظ بالنسبة إليه لا معارض له ، والنصف الآخر المختص بعائشة الموجودة عارضنا فيه اختصاصها به باللفظ الأول فلم يعمل اللفظ الثاني بالنسبة إليه مادامت عائشة موجودة فإذا ماتت عملناه ، وليس في هذا إلا تقييد اللفظ المطلق بخلاف ما قلنا المراد إذا مات محمد وليس واحد منهما موجوداً لأنه أضرار جملة وهو على تقدير تجويزه مرجوح بالنسبة إلى التقييد والاختصاص والله أعلم . فإن قلت فقل بانتقال نصيب عائشة أيضاً في حياتها إلى الأولاد بموت محمد

وليس فيه التخصيص اللفظ الدال على استحقاقها ببعض أزمته حياتها . قلت  
يصدني عنه أمران أحدهما المادة الجارية في الأوقاف ان نصيب الشخص إنما  
ينتقل بعوته والثاني أنه إذا احتمل التقييد والتخصيص في كل منهما حصل التعارض  
فلا أخرج نصيب عائشة عنها بالشك واستوجب استحقاقها إلى حين وفاتها ،  
وأيضاً فقوله إذا مات محمد يصرف ريع الجميع ليس صريحاً في أنه يصرف حين  
موته فأجمله سبباً لصرف الجميع مما لا مانع منه وهو نصيب علي بصرف الآن وماله  
مانع وهو نصيب عائشة يصرف عند موتها والشرط يقتضي الترتيب وكونه على  
الفور أولاً إن اختلف من غيره واستحقاق عائشة مدلول عليه بالأول فكان أقوى  
واقفه تعالى أعلم . فان قلت قد اختلف الاصحاب فيما إذا قل وقفت على زيد ثم  
عمرو ثم بكر ثم علي الفقاء فأت عمرو ثم زيد هل يصرف لبكر قال الماوردي  
لأن شرط استحقاقه الانتقال إلى عمرو ولم يوجد ذلك يقتضي أنه منقطع  
الوسط وهنا كذلك لأنه شرط في الانتقال للأولاد استحقاق محمد . قلت ما قاله  
الماوردي ضيف وقد خالفه غيره وقال أنه يصرف لبكر وهو الصواب وعندى  
ان الخلاف له وجه إذا قل علي زيد فإذا مات انتقل نصيبه لعمرو فإذا مات انتقل  
نصيبه لبكر فانه يتخلل حينئذ أنه لا نصيب له فينتقل أما إلى ثم من غير زيادة  
عليها فلا وجه لذلك بل منقطع باستحقاق بكر وليس معنى البعدية انه بعد  
استحقاق عمرو بل بعد وجوده وفقدته ، ثم ان الماوردي لم يقل بأنه منقطع  
الوسط بل قال أنه يصرف للفقراء في المثال المذكور وان كان شرط فيهم بكرة  
فان لم يقل بقول الماوردي زال السؤال وان قلنا بقوله . ( كذا )

مسألة رجل وقف وقفاً على زيد ثم على أولاده الأربعة لكل منهم الربع  
ثم على أولاده وان سفلوا ممن قارب الأولاد ولم يترك ولداً ماد ما يخصه لأخوته  
فأت احد الأربعة في حياة أبيه وله أولاد فهل إذا مات جدهم يستحقون  
ما كان أبويهم يستحقه لو كانت حياً ؟ .

الجواب : نعم يستحقون ذلك عملاً بقوله ثم أولاده فهم موقوف عليهم  
في الطبقة الثالثة ولا يضرهم موت أبيهم قبل استحقاقه تناول ما وقف عليه وقوله  
من مات ولم يترك ولداً ماد ما يخصه لأخوته لا يمنع من ذلك ولا يقضيه والله أعلم .  
( مسألة من دميأط في المحرم سنة أربع وثلاثين )

رجل بيده حصه من بستان فأقر أنها موقوفة عليه ثم على أولاده ثم على أولاد  
أولاده وان سفلوا ثم على أخواته وهن عزيزة وغزال وستية ثم على أولادهن ثم

أولاد أولادهم ان سفلوا على ان من مات منهم وترك ولداً أو ولدولد أو أسفل من ذلك من ولد الولد فان نصيبه من ذلك له : وان لم يترك ولداً ولا ولد ولد ولا أسفل من ذلك من ولد الولد كان نصيبه لآخرته الذين هم في درجته مضافاً إلى أيديهم وثبت الاقرار والوقف فانت اخوات المقر قبل وفاته وخلفت غزال ولدك يسمى صالح وخلفت عزيزة ثلاثة وهم على وكامل ومعينة ثم مات على قبل وفاة المقر أيضاً وخلف ولدين عجد وعبد الرحمن ثم مات المقر ولم يخلف سوى المذكور فهل يستحق عجد وعبد الرحمن ما كان يستحقه أبوهما على لو كان حياً ويشتركان مع من هو أعلى درجة منهما أم يكون الوقف على الدرجة العليا خاصة .

﴿ أجاب ﴾ يستحق عجد وعبد الرحمن ما كان يستحقه أبوهما لو كان حياً .

﴿ مسألة ﴾ وقف على أولاده ثم أولادهم الى آخره بالبريضة الشرعية على أنه من مات من أهل الوقف وترك ولداً أو أسفل كان نصيبه لولده ثم لولد ولده يستقل به الواحد من أهل كل طبقة ويشترك فيه الاثنان فافوقهما وان لم يترك ولداً ولا ولد ولا أسفل منه كان نصيبه مصر وفاقاً لاختوته وأخواته من أهل الوقف فتوفى شخص وترك ولدين ثم توفى أحدهما وترك ولداً وأخاً ثم توفى الولد عن غير أخ فهل ينتقل نصيبه لعمه أو إلى الموجودين من البطن الأول .

﴿ أجاب ﴾ نصيبه لعمه دون الطبقة الأولى ولا يرجع الى الموجودين من البطن الأول مادام هذا العم الاقرب موجوداً لثلاثة أدلة : ( أحدها ) قوله من مات كان نصيبه لولده ثم لولد ولده يستقل به الواحد ويشترك فيه الاثنان فافوقهما وقال من أهل كل طبقة فاستحق الذي خلف ولدين استحق ولده نصيبه وكل منهما يستحقه كاملاً لولا أخوه استحق استحقاقه كاملاً ثابت له ، وانما حجب أخوه ثم ابنه من بعده فإذا فقد عمل ذلك الاستحقاق عمله وأخذ ما كان يستحقه أبوه من جهة ولده لامن جهة أخيه ولامن جهة ابن أخيه . ( الثاني ) قوله من مات ولداً ولد له كان نصيبه لاختوته اقتضى تقديم الاخ على العم فيقتضى ذلك تقديم العم على الاب وقد ينارع في هذه من جهة أنه قياس والتباس لا يعمل به في حكم الواقف . ( الثالث ) أنه يصدق في هذه الحالة ان أخا العم المشغول عنه توفى ولا ولد له اذا لم نجعل هذه الجهة للحال بل نجبر عنه أنه توفى وأنه لاولد له فيستقل نصيبه لاختيه وهو عم المتوفى وقد ينارع في هذا من جهة جعل الجهة الحالية والمتمتع عليه من هذه الواجهة الثلاثة هو الوجه الأول ويعتقد بأنه المقهور من عرف الواقفين ولما كان هذا المفهوم يمكن المنازعة فيه لم نجعله العمدة واعتمدنا على اللفظ كما



بيناه في الوجه الأول والله تعالى أعلم .

﴿ مسألة ﴾ وقف وقفا على رجل ثم بعد وفاته على من يوجد يوم وفاته من بناته لصلبه واحدة كانت أو أكثر ينتفعن بذلك أيام حياتهن على أن من توفيت منهن انتقل مالها من ريع الوقف لآخواتها الباقيات في قيد الحياة المشاركة لها في استحقاق الوقف فإذا انقرضن بمجملتهن ولم يبق للموقوف عليه بنت ووجد له يوم ذلك أولاد ذكور وأولاد بناته الدارجات بالوفاة من أولاد الموقوف عليه من أهل الوقف وغيرهم من الذكور والإناث كان الموقوف المذكور بمجملته وقفاً عليهم يوم ذاك بالسوية بينهم لأمزية لا ولادة على أولاد بناته ومن مات منهم بعد ذلك ترك ولداً أو ولدولد أو أسفل من ذلك من ولد الولد من الذكور والإناث بالسوية من ولد الظهر والبطن فإن لم يكن للمتوفى منهم ولد ولا ولدولد ولا أسفل أو كانوا وانقرضوا كان نصيبه لمن يشاركه في حال حياته تحجب الطبقة العليا منهم السفلى الذكور والإناث بالسوية فإن لم يكن أحد موجود من أهل طبقته أو كانوا كان نصيب المتوفى من ذلك لأقرب الطبقات إليه من أهل الوقف ومن مات من أهل الوقف قبل دخوله فيه واستحقاقه لشيء من منافعه وترك ولداً أو ولدولد أو أسفل من ذلك من الذكور والإناث كان ما عساه يكون له أن لو كان حياً ولده ثم لولده ولده فإذا انقرض أهل الوقف بأجمعهم كان في وجوه البر وقد وجد يوم ذاك بعد انقراض البنات بمجملتهن للبنات الآخرة منهن بنت آخرة ومن أولاد الموقوف عليه المذكور ولد واحد وأربعة أولاد من ولد كان من أولاد الموقوف تقدمت وفاته فهل للأولاد الأربعة الدخول مع الابن والبنات في الوقف أولاً .

﴿ مسألة ﴾ مدرسة في القيوم موقوفة على الفقهاء الشافعية لها أرض موقوفة على مصالحها والفقهاء المشتغلين بها والأرض توجر كل سنة بغلة فإذا نزل الفقيه بها في أول سنة أربع واستمر سنة وحضر من المستأجر أجره من مغل سنة ثلاث هل يستحق هذا الفقيه منها شيئاً أولاً .

﴿ الجواب ﴾ إن كان معلوم الفقهاء عن سنة ثلاث نكل صرف الباقي عن سنة أربع لهم وله وإن لم يكن نكل فيكل من هذا الذي حضر فإن فضل شيء صرف عن سنة أربع لهم وله والأفلا شيء له حتى يحى المغل الآخر . وهذه المسألة كثيرة الوقوع يحتاج إليها وقل من يعرفها وتلنيس على كثير من الناس لأنهم لا يفرقون بين المصروف والمصرف ومتى تميز أزال اللبس . ولعلم أن ههنا ثلاثة أشياء أحدها الفقيه المستحق : وثانيها المغل الحاصل الذي يقصد صرفه الذي هو

أجرة مدة معلومة سنة أو شهراً ونحوه . وثالثها المدة المصروف عنها فالنقيه وهو  
الاول يستحق أن يصرف اليه من الربيع الحاصل وهذا هو الامر الثاني عن المدة  
التي باشرها وهذا هو الامر الثالث ، ولا تجب مطابقة مدة الربيع لمدة مباشرة  
الفقيه بل قد يطابقها لمن باشر شهراً أو سنة وأحدث أجرتها يجوز الصرف اليه  
منها وقد يتأخر ربيع المدة المباشرة كما إذا تحصل من الربيع شيء ولم يحتاج إلى صرفه  
إما لعدم المستحق أو الاكتفاء بما شرطه الواقف ، ثم نزل الفقيه و باشر مدة  
يجوز الصرف اليه عنها . من ذلك الحاصل لأنه من ضد الجبهة العامة التي هذا واحد  
منها ولا نقول أن الاولين استحقوه بل إنما استحق الواحد منهم ما يصرفه له  
الناظر والصرف يتعين وأما إذا تقدمت مدة المباشرة كمن باشر مدة ثم انقطع  
ثم حصل ربيع من مدة بعد انقضاءه فلا يستحق لأنه ليس من فقهاء هذه المدرسة  
في زمان هذا الربيع اللهم إلا أن يكون ذلك ربيع سنة باشر بعضها لذلك  
باشر بعضها فيستحق به عن المدة التي باشرها . وبيان ذلك أن الواقف بوقته  
الأرض مثلاً قد جعل أجرتها كل سنة مستحقة بجهته المذكورة ومن المعلوم أن  
الأرض التي لا ينتفع بها إلا في الزراعة تتمتع نصف السنة وقد يكون تاريخ  
الوقف في مدة التعطيل وقد يكون في أوان الزرع واشتغالها به ثم قد ينزل  
فيها من حين منعتها المستقلة فتكون مباشرتهم تلك المدة على طمع فلا يذهب  
مجاناً وإن كان وقت الزرع ويستأن الربيع فيكون ما يأخذونه عن تلك المدة وعن  
المدة المستقبلة المعطلة إن كان الوقف شرط إعطاءه فالحاصل أن ربيع سنة لا يجب  
صرفه عنها بل عما هو مستحق لهم ممن باشر فيها أو بمدتها فإذا كانت لهم معلومات  
مقدرة من الواقف عن كل مدة يكملها لهم أولاً فأولاً ولا يعطى المتأخر حتى  
يكمل المتقدم وإذا تكمل المتقدمون يعطى الباقي لهم وللمتأخرين عن المدة  
المتأخرة وإن لم يكن معلومهم مقدراً من جهة الواقف بل وقف الأرض عليهم  
وقد جاء ربيع من سنة ثلاث وهناك معلوم مقرر من جهة الناظر فالمسك فيه كذلك وإن  
لم يكن مقرر من جهة الناظر أيضاً فنقول لها حصلت مباشرة سنتين فيصرف الحاصل  
لها من خمسة من السنة الأولى والثانية شيء أخذه ومن باشر في الأولى أخذه من  
قسطها فقط ومن باشر في الثانية أخذه من قسطها فقط والله أعلم . وصحة ما كتب على  
التقوى رضي الله عنه الحمد لله إن كانت سنة ثلاث صرف عنها فهذا لسنة أربع وإن لم  
يكن صرف عنها فإن كان لم معلوم مقدر بشرط الواقف أو رأى الناظر فيكمل عن  
سنة ثلاث لمن حضرها فقط وما فضل يصرف لمن حضر سنة أربع ذلك الفقيه وغيره

على نسبة مقادير معلومهم وإن لم يكن لهم معلوم مقدار صرف الحاصل عن الستين جميعاً بالسوية فنصفه لكل من حضر سنة ثلاث ونصفه لمن حضر سنة أربع ولا يعطى أن لم يحضر في إحدى السنتين من سهم الأخرى . وهذه المسألة كثيرة الوقوع محتاج إليها ويخبط الناس فيها وقليل من يعرفها وهذا الذي نرى عليه خيباً وأرجو أن يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى والله أعلم . ولا يلزم من معل أن يشرق عنها بل قد يصرف عنها وعمما بعدها ولا يصرف عمماً قبلها إلا إذا اتحد المستحق وكذا حكم الشهر والله أعلم .

### ﴿مسألة في صفر سنة ست وثلاثين﴾

رجل وقف وقفاً على نفسه ثم من بعد موته على ذريته . وقد كتب جماعة عليها من الشافعية والمالكية بالبطالان فقلت للمستفتى أنا مخالف لهم وأقول إن كان الواقف قد مات فيصح الوقف المذكور على ذريته الذين لا يرثونه إذا خرج من الثالث وإعاً قلت ذلك لأنى أبطل قوله وقتت على نفسه ولا أصبح الوقف المنقطع الأول ولكن أجعله بالنسبة إلى الذرية كما لو قال ابتداء وقتت بعموتي . وهذه مسألة نص عليها الشافعي في الام في الجزء الثاني عشر في باب إخراج المدين من التدبير وجعل من جهة الرجوع في التدبير أو وقفه أو أوصى به الرجل أن تصدق به أو وقفه عليه في حياته أو بعد موته هذا لفظه في الام وهو شاهد لما نقله الرافعي عن الاستاذ أبي إسحق فإن في الرافعي عن الشيخ أبي عبد أنه وقع في الفتاوى زمن الاستاذ أبي إسحق أن رجلاً قال وقتت دارى هذه على المساكين بعد موتى فافتي الاستاذ بصحة الوقف بعد الموت واعدته أئمة الزمان وهذا كله وصية يدل عليه أن في فتاوى القفال أنه لو عرض الدار على البيع صار راجعاً فيه انتهى كلام الرافعي . وقد تبين أن ما أفتي به الاستاذ وأئمة الزمان منصوص للشافعي رضى الله عنه وهذا الذي قاله هؤلاء الأئمة صحيح وليس هو تمامياً أعنى ليس مساوياً لقوله إذا مات فقد وقتت لأن دلائل ذلك تعليل الانشاء وفيه في هذا الباب نظر وإعاً معنى قوله وقتت بعد موتى تنجز الوصية بوقفها الآن وفي هذا بحث طويل ليس هذا موضعه والقصد هنا أنه لا توقف في أنه وصية فكذلك الوقف على الذرية هنا وإنما قيدت بخرج من الثالث لأنه وصية فأجريت عليه أحكام الوصية وإن لم يخرج من الثالث صح منه ما خرج وإن لم يخرج منه شيء بطل بأن يكون عليه دين مستغرق وإعاً قلت الذرية الذين لا يرثونه للابكار ذرية لوارث كما لو أوصى لآقارب فان

أرجح الوجهين عند الغزالي وهو الذي قطع به المتولى فخصمها بغير الوارث فكذلك وعلى الوجه الثاني وهو أنها تشمل الجميع ثم يبطل نصيب الوارث ويبقى الباقي لغير الورثة يحتمل أن يقال بأن مثله يجري في الواقف أو أولى لأن القرينة في الوصية تقتضي إرادة غير الوارث والقرينة في الوقف لا تقتضي ذلك بل تقتضي التعميم ويحتمل أن يقال وهو الذي عندي أن هذا لا جريان له في الوقف والفرق بينه وبين الوصية أن الوصية تملك يمد الموصى له كالبيع فيبطل فيما يبطل ويصح فيما يصح وكذا لو كان الوقف على معينين أما الوقف على الذرية ومحوه من الجهات العامة سواء أكانت فيما يجب استيعابه أم لا فلا يراد به التوزيع ، ولهذا من مات منهم استحق الباقيون ما كان له فهي جهة واحدة والوارث كأنه خارج منها بوصف قائم فينحصر الاستحقاق في الباقي . وفي المسألة نظر وتوقف وقد جمعت أوراقاً تتضمن مباحث وتقولاً .

مسألة (١) أوصت أم الملك السعيد أن يوقف عنها ووقف عنها ووقف لثلاثة على التربة والمدرسة الظاهرية بدمشق والثلث على ستة خدام معينين ومن مات منهم نزل الناظر مكانه خادماً من عتقاء الظاهر ولا السعيد فأت الستة وزل مكانهم إلى أن لم يبق من عتقاء الظاهر ولا السعيد الا خدام واحد فما الحكم في ذلك والشرط أنه إذا انقرض الخدام رجع إلى التربة والمدرسة .

فأجبت (٢) أن الخدام المذكور إذا زل الناظر جاز صرف الجميع اليه ولا تستحق المدرسة والتربة شيئاً إلا بعد انقراضه ، ومستندى في ذلك أن معناها عام والخدام الباقي يصح أن يكون عوضاً عن الستة . وقوله إذا انقرضت الخدام كان للمدرسة يشمل الخدام الستة وجميع من كان خادماً من عتقاء الظاهر أو السعيد وليس من شرط تنزله موضع الستة أن يكون عند موتهم بل سواء أكان كذلك أم بعد مدة . ولو توسط بينهم جماعة صح أن يكون هذا الآف منزلاً مسكان الستة الأولين والله أعلم انتهى .

مسألة (٣) وقف القنصر ناظر الجيش وقفاً على مدوس وطلبة يلقون درساً بجامع مصر الجديد الذي على البحر فتقع الوقف بعد موته وأراد مدرسه وهو ابن تزمرت قل الدرس إلى الجامع العتيق بمصر فاستفتى في ذلك فأفتاه بعض المتسقين باسم الفقهاء لابل المتزين بزيمهم بالجواز ، وأكثروا في ذلك من فقايع وسفاسف لاحاصل تحتها وزعم بجهلها أن ذلك تقتضيه قواعد مذهب الشافعي بل قواعد الشريعة لأوجه ثلاثة ( أحدها ) تقديم الرجوع على المرجوح ، ( الثاني )

ان الشرع مدبر الأحكام على مقاصد العقود غالباً أو الرأى وتعلق بأن من نذر الصلاة في بيت المقدس فصل في المسجد الحرام خرج عن نذره وبالدول عن زكاة الفطر الى الأعلى وبأن تمييز الدرهم المدينة للصدقة لا يعينها في حصول المقصود لم يلتفت للحل ولا للمكان وكذا المودع له نقل الوديعة إلى آخرز بما عينه المودع ولا يضمن لو تلفت كذلك ليس مقصوده الاختصاص وإنما مقصوده نشر العلم وإيقاع هذه القرية في الجامع الذي لا اختصاص له بالوقف ولا بالوقوف عليه ومن وقف على كلام إمام الحرمين والغزالي بأن له أن هذا الذي قلناه متعين . وقد قال أصحابنا لو أجر أرضاً لزراعة الحنطة له أن يزرع غيرها مثلها بل يزيد ويترك البئر المسجد إذا خيف خرابه من أهل القماد نقل وصهر بالتيه بئر أخرى ومسجد آخر وكذا القدر الموقوفة على المدرسة إذا خربت المدرسة نقلناها إلى مدرسة وكذا آلات القنطرة . (الوجه الثالث) ان الواقف ظن استمرار ما وقفه شرطه فإذا طرأ الخلل انتهى الشرط كما قال أصحابنا إذا دفع المكاتب النجم الآخر فقال السيد إذ ذهب فقد أعتقتك ثم خرج النجم مستحقاً لا يعتق لأنه إنما قاله على ظن السلامة وكذا إذا دفع له مالا بطريق المصالحاة عن دمه ثم قال له ابرأتك وخرج المال مستحقاً رجع عليه بدينه انتهى كلامه . وقد اشتهل على هذين كثير وفشار<sup>(١)</sup> غزير حله عليه إما حب الاستكبار والفشار والاستظهار في ظنه وإما لجأ المستفتى وأما مجموع ذلك مع يسير اشتغال متقدم وبعض ذهن وذكاء على دخل في التصور والتأمل وركوب الهوينا في النظر والتفعل كمادة كثير من المكشفين من العاوم بطواهرها البعيدين عن أمراها . ورأيت الى جانب خطه خط بعض المفتين بالجواز أيضاً معللاً بأنه تميز طريقاً فهو أولى من التفويت بالكلمة ، والى جانب خطها خط رجل ليس من أهل العلم ولكنه خيل له نفسه أنه أهله كتب بالجواز أيضاً إذا لم يمكن إقامة الدرس بالجامع المذكور وقد أخطأ كل من هؤلاء الثلاثة أما الأول المتشدد فان الوجهين الأولين في كلامه يقتضيان ان ذلك يجوز عند الحاجة وعدمها نقض الوقف أو لم ينقض وما أبعد من خسارته وتمسكه بمبادئ الموم وأطرافها وقلة بصره لها وقلة دينه ان يلتم ذلك ويلزم على ذلك ان كل مدوس ومميد وطالب وخطيب وطالب له جامكية على وظيفة في مكان ان يأتي بها في مثله أو أفضل منه ويتناول تلك الجامكية وهذا انحلال عن الدين وتسليق الى أكل المال بالباطل وقوله في الوجه الأول تقديم الراجح على المرجوح شقشقة بكلام صحيح في

(١) قال في القاموس : الفشار الذي تستعمله<sup>١</sup> . بمعنى الهذيان ليس من كلام العرب .

تسبب اطل وضعه في هذا الموضع فانه لو كان يجوز المدول عن الموقوف عليه  
المرجوح الى الراجح الذي لم يوقف عليه لم يستقر وقف ابدآ حتى يكون على  
أرجح الجبهات وهذا خلاف إجماع المسلمين . وقوله ان الشرع يدير الأحكام على  
مقاصد المقود غالباً أو أكثر ما قد تشاح فيه ويقال أنه انما يديره على  
موضوعاتها ودلالات الفاظها وقد يسلم له ولا ينفعه لما سنبت ان مقصود هذا  
الوقف هو اقامة العلم بالجامع المذكور لا غيره . وقوله ان من نذر صلاة بيت  
المقدس يخرج عن نذره بالصلاة في المسجد الحرام صحيح ولست انفعه هنا  
والفرق بينه وبين ما نحن فيه من وجهين أحدهما ان تدريس العلم في بقعة يرتب  
عليه نشر العلم في ذلك المكان وشيوعه بين أهله ورعا يكون فيهم من لا يحضر  
في المكان الآخر ونشر العلم في جميع الأماكن مطلوب ولهذا يجب ان يكون  
في كل قطر من يقبى الناس ويعلمهم ويقضى بينهم وكان في تدريس العلم في بقعة  
مسجداً كانت أو مدرسة أو غيرها حق لأهل تلك البقعة ولما حوله انقله الى غيرها  
يفوت حقهم فلا يجوز سواء أكانت البقعة المنقول اليها منسل البقعة الأولى  
أو دونها أم أفضل منها ولو كان نشر العلم في المكان القاضل يكفى عن نشره في  
المكان الفضول لكفى الناس كلهم نشره في مكة أو المدينة ولم يجب نشره  
في غيرها من البلاد وهو خلاف إجماع المسلمين وخلاف قوله تعالى (فلولا نفر  
من كل فرقة منهم طائفة) الآية إذا فسرناها بالنفير الى العلم وخلاف قوله ﷺ :  
ارجعوا الى أهليكم فروعهم وعلومهم وأما الصلاة فمقصود منها تقرب المصلى في  
خاصة نفسه إلى الله تعالى وتقاربها بمعنى زيادة حصول فضله له فيها ولذا يكون  
ذلك في المساجد الثلاثة وهي غيرها سواء في نظر الشارع فلذلك لم يتعين  
غير المساجد الثلاثة وكفى اقامتها في المسجد الحرام عن بيت المقدس وغيره  
لأنه أفضل . ومن هذا الفرق نأخذ أن من نذر تعليم العلم في بلد لا يقوم مقامه  
تعليمه في بلد أفضل منه أو منه المهم الان يكون البلد الذي نذر تعليم العلم  
فيه كثير العلماء غير محتاج اليه فأراد تعليمه في بلد لا علم فيه فينبغي ان يجوز  
وحاصله ان يتم العلم عائد الى الناس ولا اثر لشرف البقعة فيه فقد بان تفاوت  
الغرضين ؛ وكأنا نراعى اقامة العلم في بلد دون بلد ونطلب شمول التعليم فيهما  
كيلا يخرج أهلها في الانتقال لطلب العلم أو يتعطل العلم لذلك نراعى الأماكن  
في البلد الواحد لأن أهل كل محلة قديشقي عليهم الانتقال الى غيرها بل وان لم يشق  
فطباع الناس في العادة تقتضى أنه وان لم يكن لبعضهم رغبة قوية في طلب

العلم تبعه على الانتقال له من مكان آخر فإذا سمعه في مكانه بغير تكلف حدثت له رغبة فيه وقد يسكون ذلك سببا لقوة همته وهمته فيه فلماذا يطلب منهم كل مسجد وكل محلة وبوسواه أكان فضلا أم مقضولا أم غيره لهذا السر العظيم . ( الفرق الثاني ) ان المنذور حق للشارع وقد دل على الاكتفاء بفاضل كل نوع عن مفضوله بما بينه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لمن نذر الصلاة في بيت المقدس « صل ههنا » وغير ذلك من الأحاديث . وبالقياص فإنه ثابت في الأمور الشرعية بالادلة الدالة عليه شرعا . وأما الوقف فإن الحق فيه لأدنى وهو الواقف وقد أمر به بمقتضى وقفه لجهة معينة بشروط مخصوصة ولم يدل دليل من جهته على القياص ولا على الاكتفاء بالفاضل عن المفضول لأن نوعه ولأن غيره والناظر بمنزلة الوكيل عنه والوكيل يجب عليه تتبع تخصيصات الموكل ولا خلاف أن الموكل لو قال لو كيلة فرق هذا المال أى تصدق به على أهل البلد الفلاني لم يكن له أن يفرقه على غيرهم ولو قال يفرقه فيها ليس له تفرقه في غيرها إلا أن يقطع بأنه لا غرض له في ذلك ولم يوجد ذلك ههنا فقد بان بهذين الفرقين بمد ما بين مسئلتنا والمسألة التي استشهد بها . واعلم أن هذا الرجل أنا استحي وأرأى بنفسه عن أن يرد عليه وليس عندي أهلا لذلك ولأن يقابل كلامي به ولكني أقول هذا ليقف عليه من هو أهله فيستفيد . وأما التمثيل بالمدول في زكاة الفطر إلى الأعلى فإنه عرف من نفس الشارع لما قال صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من أقط أو صاعا من زبيب عدم الحصر في نوع واحد وأنه يقصد إما للتخفيف كما ذهب إليه بعضهم وأما التنويع وطلب القوت فلا على في القوت يحصل لنرض الشارع عند قوم وكذا الأعلى في المالية عند آخرين والشارع هو المستحق والفقير مصرف فذلك جاز المدول لما فهم من كلام المستحق وهو الشارع ألا ترى أن زكاة المال لو عدل فيها عن خمسة دراهم إلى خمسة دنانير لم يجوز عندنا إيجاب الشافعية وهذا الجاهل الذي احتج بزكاة الفطر محدود من الشافعية فما يصنع بزكاة المال وما تعين الدراهم للصدقة فبغير خلاف القول بعدم التعين مأخذه ما أشرنا إليه من أن الحق للشارع والفقير مصرف ولا غرض في أعيان الدراهم في نظر الشارع في الصدقة . وأما نقل الوديعة إلى مكان آخر فلا يقطع بأن مقصود المالك الحفظ وتعيينه مكانا إنما هو لأجل الحفظ فما هو أحفظ منه أولى لأن المودع ملتزم بالحفظ فهو أعرف به ويتولاه بما يعرف وحق المالك في الوديعة بعينها لا في مكانها فلم يترك بنقلها إلى المكان الآخر حقا للمالك . وأما قوله من وقف على كلام إمام الحرمين

والنزلى بأن له هذا فكذب منه أو توهم . وأما عدول المستأجر لمرأعة الحنطة إلى منهلها فلا أنه ملك منفعة أرض والحنطة ومنهلها طريقان في الاستيفاء ولا حق للمالك فيها والمستأجر ملك ذلك النوع من المنفعة فله استيفائها بأي طريق شاء . وأما نقل البئر والمسجد إلى مكان آخر للضرورة فلا أن ذلك هو الموقوف بعينه فينتفع به فيما شرطه الواقف وإنما تعذر محله ونظيره هنا أن لا يوجد مستغل أصلا ولا يتوقع بأن تخرب تلك المحلة ولا يتوقع حضور أحد عنده للتعلم فحينئذ نقول بأنه يجوز إقامة تلك الوظيفة بمكان آخر أقرب ما يكون إلى ذلك المكان تحصيلاً لمرض الواقف . وصورة مسألتنا هنا أن جامع مصر الجديد موجود والناس حوله كثيرون فأين هذا من ذلك لمن الله المحرفين لكلام العلماء أن تعمدوا ذلك . وكذا التقدر والتقدير . وأما الوجه الثالث في كلامه فهو يقتضي ذلك عند الضرورة ولكنه لم يشترط الضرورة بل الظل . وأما عند الضرورة كما أشرنا إليه قريباً فنحن نوافق عليه كما بيناه نحن لا كما قاله أو قصده المستفتي ، وأما عند حصول خلل ما وهو الذي أراده يعني بنقض الوقف فلا نقول بذلك حاش لله وتشبيهه إياه بقول السيد للعكاتب اذهب فقد اعتنقك ليس بصحيح لأن ذلك للقرينة الدالة على أنه أراد بأنه اعتنقه للكتابة فيه . يكون خيراً لا إنشاء واللفظ محتمل له وكأنه مشترك بالنسبة إلى المعنيين فيعمل على أحدهما بقرينة وأما هنا فتقدير شرط الاستمرار زيادة على ما يحتمله اللفظ فلا تسكني القرينة فيه بل ولا البنية لو قال الواقف ولهذا نظائر في الطلاق وغيره إذا أراد المطلق إحدى معنئ اللفظ أثرت البنية فيه وإذا أراد شرطاً زائداً لم يسمع . هذا آخر تتبع كلام هذا الشخص ولا ينبغي أن يعترض به ولا أن تتوهم أن هذه المسألة من محل التردد والنظر وأظن أن ما حمل هذا الشخص على هذه الفتوى فله دينه وورعه فانه مذموم السيرة وقد أخبرني عنه من أتق به لما روى فضاء البحيرة أنه ظهر منه ما يدل على أنه لا يعتقد تحليل ولا تحريراً للماعتمده من استباحة الأموال فيها وما أقول هذه الأبيانا لحاله وتغيراً عن الاعتقاد بكلامه . وأما الثاني الذي قال بالجواز وعلل بالتعذر فإن كان علم الواقعة فقد حاجي وداهر . فإن كل أحد يعلم أن الحالة ليست حالة ضرورة وكما من فقيه لا شيء له يقنع بأدنى شيء ويتعصب للأقراء في أي مكان وأما الثالث فليس من أهل العلم حتى يكلمهم والله تعالى أعلم . كتبه في سادس شوال سنة تسع<sup>(١)</sup> وثلاثين وسبعمائة انتهى .



﴿مسألة﴾ قال وقتت على أولادى وأولادى بطناً بعد بطن هل يقتضى الترتيب .

﴿الجواب﴾ قد عملت فيها تصنيفاً واستقر فيها أنها للترتيب .

﴿مسألة حلبية﴾ وقف على قطب الدين الحسن ثم على ولده أبى الفتح عبد الله ثم على أولاده وأولاد أولاده ونسبه عقبه ممن ينسب بأبائه إلى قطب الدين ماتناسلوا ومن مات منهم ولم يخلف ولد أو ولد ولد يتصل نسبه بأبائه إلى قطب الدين كان نصيبه مصروفاً إلى أخوته ممن ينسب إلى أبى الفتح عبد الله بأبائه فإن لم يكن له أخ وله أولاد أخ صرف إلى أولاد أخيه الأقرب فالأقرب إلى أبى الفتح والأعلى فالأعلى فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد يتصل نسبه إليه بالأبائه كان مانعاً هل يتصدق به إلى من يحدث لقطب الدين من الأولاد المذكور بعد فإن يخ هذا الكتاب لأعلى أولادهم وأولاد أولادهم والشرط بهم على الشرط المتقدم فى أبى الفتح فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد بمن ينسب إليه بالأبائه ولم يحدث لآبيه ولد ذكر بعد تاريخ هذا الكتاب كان إلى طاهر وعبد الحميد<sup>(١)</sup> ولدى قطب الدين بينهما بالسوية ثم أولادها ونسلها وعقبها والشرط فى أولادها مثل الشرط فى أولاد أبى الفتح وقسمة ذلك فى سائر البطون للذكر مثل حظ الأنثيين يجرى ذلك مادام أحد على وجه الأرض يتصل نسبه بأبائه إلى قطب الدين فإن انقرضوا كان إلى أولاد الشهيد بهاء الدين عبد الرحيم والشرط كالشرط فإن انقرضوا كان للفقراء والمساكين ثلث قطب الدين وانتقل بعده إلى أبى الفتح ثم إلى أولاده واتصل بامرأة من نسله تدعى فاطمة ثم ماتت عن غير ولد وانقرض بموتها ذرية أبى الفتح المتصلين بأبائهم إلى قطب الدين وأدعى قوم أنهم ولد رجل يدعى تقي الدين أباً نصر محمد حدث لقطب الدين بعد تاريخ الكتاب فهل هذا الوقف لذرية هذا الحادث أو لا وإذا لم يثبت حدوث من هذا الولد لقطب الدين فهل هو للموجودين من ذرية طاهر وعبد الحميد وإن كان الموجود دونه أحدهما فهل له جميع الوقف أو نصيبه وإذا لم يكن لهم الجميع أو النصف فلن يكون بعد فاطمة المذكورة لبنى الشهيد والفقراء<sup>(٢)</sup>؟

﴿أجاب﴾ أن ثبت حدوث الولد المذكور لقطب الدين بعد الكتاب فالوقف لذريته عملاً بقوله فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد وقد صدق الآن هذان الأمران وليس فى اللفظ ما يقتضى تقييد نفي الولد وولد الولد بحالة الموت فيصبح على أى وقت كان . وإن لم يثبت حدوث هذا الولد فالوقف

(١) فى المصرية «عبد الحميد» وهو غلط . (٢) «أو للفقراء» من زيادات الشامية .

للعو جودين من ذرية طاهر وعبد المجيد عملاً بقوله فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد له ولم يحدث لآبائه ولد ذكر ، وتقريره كما سبق فقد تكل شرط استحقاق طاهر وعبد المجيد وذريتهما ، وإذا كان الموجود دونه أحدهما فقط فقد استحقوا الجميع كالوقوف على زيد وعمر ثم على الفقراء فان زيد صرف جميع الوقف الى عمرو ولا ينتقل لبنى الشهيد مادام أحدهم ذرية طاهر وعبد المجيد أو أحدهما موجوداً ولا الى الفقراء مادام أحد من ذرية الشهيد موجوداً والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف على شخصين ثم اولاده ثم اولاد اولاده وأولاد أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده ونسبه وعقبه بطناً بعد بطن ثم مات الموقوف عليه ثم أولاده وبقي من نسبه ابن ابنه وآخرون أسفل درجة منه .

﴿أجاب﴾ يحجب الأعلى منهم الأسفل من نسبه ولا يحجب الأسفل من غير نسبه فمن كان أصله حياً لم يستحق شيئاً ومن لم يكن أصله حياً استحق ما كان أصله يستحقه وقل من يعرف هذه المسألة والشام أو مصر وقد كتبت فيها تصنيفاً مختصاً بهذه الواقعة في وقتين وتصنيفاً في طبعة بعد طبعة قبل ذلك في نحو كراس .

﴿مسألة﴾ وقف سليمان على أبي بكر وعائشة ولدى ولده قاعة واصطبلان واحا ونصف حمام للذكر مثل حظ الانثيين وعلى بنات ابنته ست العرب وهن نسب وزين وزاهدة وخديجة وفاطمة ربيع فنلق بينهن اخماساً بالسوية فاذا توفي أبو بكر وعائشة وبنات ابنته انتقل ما كان لكل منهم الى أولاده ثم اولاد أولاده ثم الى نسبه وعقبه من ولد الظاهر والبطن بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فاذا مات واحد منهم ولم يترك ولداً ولا ولد لولد وان أسفل انتقل ما كان له من منافع هذا الوقف الى اخوته الباقين بعده مضافاً الى ما يستحقونه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والى اولادهم واولاد اولادهم ونسبهم تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى فاذا اقترضوا بمجملتهم ولم يبق منهم من يدلى بنسبه الى واحد منهم ولا بولادته الى واحدة من هؤلاء البنات المذكورات فيه كان للفقراء والمساكين ثم توفيت عائشة عن غير ولد في حياة أخيها أبي بكر ثم توفي أبو بكر وقبله بنته ياقوتة المتوفاة في حياته وهن عائشة وترك خاتون ثم توفيت خاتون وخلفت بنتها طعمة وجلال الدين في سنة اثنتين وثلاثين وسبع مائة فان قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى محمول على ترتيب كل فرع على أصله وحكم لعائشة وترك وفاطمة على زمره باستحقاق تساؤل النصف مما وقف

على أبي بكر وأخته عائشة بينهما ثلاثاً لكل منهن السدس اسناداً إلى تصديقهم المشروح فيه يعنى على ترتيب الوفيات ورأى انتقال الجهات الموقوفة على أبي بكر وعائشة لابنته زمرد وبنات ابنته ياقوتة وهن عائشة وترك وختان وان بنات ياقوتة ينزلن منزلتها لو كانت موجودة وان زمرد تختص بالنصف من ذلك وان السدس المختص بخاتون ينتقل لابنتها فاطمة كل ذلك بمقتضى ما فهم من مقصود الواقف في عود نصيب كل رجل بفرعه وذكر المستفتى ان نسب وزينب وزاهدة وصالحه وفاطمة انقضوا في حياة أبي بكر وعائشة وان زمرد ماتت بعد حكم جلال الدين ولم تخلف ولداً ولم يبق لهم سوى ترك وعائشة وأولادها وفاطمة بنت خاتون المذكورة وأولادها .

**مسألة** وقف الصارم أمير اخور على نفسه وحكم به ثم على أولاده الستة وعينهم وعلى من يحدثه الله له من الاولاد ثم على اولادهم وان سفوا على انه من مات منهم ولا ولد له ولا أسفل من ذلك كان نصيبه راجعاً إلى أهل طبقته وعلى انه من مات قبل دخوله في الوقف لكونه محجوباً وله ولد أو ولد له ثم أكل الوقف الى حال لو كان حياً لاستحق نصيبه لولده واستحق ما كان يستحقه لو كان حياً فمات من الستة في حياة الواقف اثنان عن خمسة وحدث له خمسة ولاثنين من الذين ماتا في حياته أولاد ثم مات الواقف عن ستة أولاد وعن أولاد الولدين من الخمسة فاستحق كل من الستة الثمن وأولاد كل من الميتين الثمن ثم مات أحد الستة ولا ولده فهل يرجع نصيبه للخمسة خاصة بمقتضى قوله لاهل طبقته أو لهم ولاولاد الميتين بمقتضى اللفظ الآخر .

**الجواب** يرجع لهم ولاولاد الميتين فيقسم ربع الوقف الموجود كله على سبعة اسهم لكل من الخمسة سبع ولاولاد احد الميتين سبع ولاولاد الآخر سبع عملاً بمقتضى اللفظ الآخر ولاينافي قوله لاهل طبقته وذلك بأحد طريقين اما ان يجعل أولاد الميتين من أهل طبقته وهو أنه يشترط فيهم أن يكونوا موجودين واما ان يجعل أولادهما من أهل طبقته بحكم أنهم تزولوا منزلة آبائهم . فان قلت اذا مات بعد هذا واحد له اولاد اختص اولاده بنصيبه فاذا مات بعض اعمامه عن غير ولد إن قلتم يختص بنصيبه أهل طبقته خالفتم ما قلتموه الآن وان قلتم تعطى لاولاد المتوفى الآن فهو لم يسكن محجوباً فلم يدخل في تلك الصفة قلت المحجب حجبان حجب تنقيص وحجب حرمان وهو كان محجوباً حجب تنقيص ويظهر من هذا ان قوله لاهل طبقته احتراز من هو أعلى منه ومن هو أسفل منه ثم لم

يدخل الى الآن في الوقف ، أما من دخل ممن هو أسفل منه فلم يحتز عنه ، وبهذا الطريق ينتظام أمر هذا الوقف على الدوام من القسمة على الذرية بالسواء حتى المحصر ذرية الصارم في الاسار الى ثلاثة من اولاده كان لكل ذرية الثلث وعلى هذا الترتيب والله أعلم .

﴿مسألة ١٠﴾ اولاد تاج الملوك وقف على اولاده الاربعة ثم من بعد جميعهم على اولادهم وان سفلوا تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى وعلى ان من مات منهم وله ولد أو ولد ولد وان سفل انتقل نصيبه اليه ومن مات ولا ولد له انتقل نصيبه لاختوته ومن مات ولا ولد له ولا اخوة انتقل نصيبه لاقرب الناس من اولاده وأولاد اولاده ومن مات قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه فمات رجل وله بنت وابن ابن قدم مات أبوه قبل الاستحقاق .

﴿الجواب﴾ يأخذ ابن الابن الذي مات أبوه قبل الاستحقاق ما كان يأخذه أبوه لو كان حياً الآن ولا تحجبه عنه صمته ولا يمنع من ذلك قوله تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى لأن معنى ذلك هنا ان كل واحد يحجب ولده جمعا بين الكلامين وإن لم يكن ذلك لني قوله من مات منهم قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه والله أعلم . وقد كانوا استفتوا في هذا الوقت ولم يكتبوا في الفتاوى هذا الشرط الاخير فكتبت أنا وجماعة بأنها تحجب وهو صحيح صلا بالشرط الاول وهووم الحجب من غير معارض ثم احضروا فتاوى فيها الشرط المذكور وروحوا على الناس المقتنين فتوهوا أنها الاولى ولم ينتبهوا للشرط الزائد فكتبوا عليها كذلك وحضرت الى وعليها خط ابن القمح و كنت قريب عهد بالكتابة على الاول فكتبت الى جانبه كذلك يقول على السبكي ، ثم اطلعت على الشرط المذكور وعلى كتاب الوقف فعملت أن الكتابة بالحجب في الثانية كان خطأ وقلت لهم ذلك وبقي خطي معهم فاتفق أن أخذه فليعلم ذلك والله أعلم .

﴿مسألة ١١﴾ وقف على زيد ثم على اولاده ثم اولاد اولاده ماناسوا فن مات وله ولد عاد ما كان جارياً عليه على ولده ومن مات ولا ولد له كان نصيبه لمن في درجته من أهل الوقف فأنحصر الوقف في واحد من اولاد الموقوف عليه ثم مات وخلف ولداً وولد وله مات قبل دخوله في الوقف هل يشتركان أو يختص الاعلى . اجاب (١)

﴿مسألة ١٢﴾ من دمياط في ربيع الآخر سنة تسع وثلاثين

في رجل وقف أرضا بها أشجار موز والمادة أن شجر الموز لا يبق أكثر من سنة

قزالت الاشجار بعد أن ثبت من اصولها أشجار ثم اشجار على عمر الازمان ، وأما الارض فانها تزدحم في كل سنة وتكسى طينا جديدا من غير الارض الموقوفة ولم يبق الا الاشجار المستجدة فهل ينسحب حكم الوقف على الارض والاشجار المستجدين ، وإذا قلنا لا ينسحب فهل نلحقه ببيع الارض المستجدة والاشجار المستجدة ؟ وإذا جاز فما حكم الارض المنتقلة الموجودة حال الوقف ايضا .

جواب : الموز حكمه حكم الشجر على الاصح لاحكم الزرع فالارض وما فيها من جذر الموز وفراخه وقف وما ثبت من الجذر بعد ذلك من القراخ ينسحب عليه حكم الوقف كما لا غصان النابتة من الشجرة الموقوفة وهكذا على عمر الازمان كلما نبت فرخ انسحب عليه حكم الوقف وهكذا لومات بالسكية وزرع مكانه غيره على انه للوقف صار وقفا فان زرع اشير الوقف لم يحجز ووجب قلعها واما الارض وردتها في كل سنة وكونها تكسى طينا جديدا فكل ذلك يصير وقفا وينسحب عليه حكم الوقف لانه انما يفعل لمصلحة الوقف فهو كمارة الجدران الموقوفة وترميمها وكل ذلك يصير وقفا اذا عمل لجهة الوقف ولا يحتاج الى انشاء وقف بخلاف ما اذا قتل العبد الموقوف واشترى بقيته عبدا آخر فانه يحتاج الى انشاء وقف على الاصح ، والفرق ان العبد الموقوف قد فات بالسكية والارض الموقوفة هنا باقية والطين المطروح فيها كالوصف التابع لها وكذا ترميم الجدران ونحوها . وقد بان بهذا أن الشجر والارض كلاهما ينسحب عليه حكم الوقف ولا يضره ما اشار اليه المستفتي ، وان فرض ان الذي اتى بالطين المستجد اتى به لنفسه لا لجهة الوقف فهو عدوان ويجب انه اليه وليس الكلام فيه . واما الارض السفلى فهي وقف بحالها وهي الاصل وما عداها تبم والله اعلم .

### ﴿ مسألة من أيار ﴾

وصى جلال ان يشترى من ثلث ماله عقار ويوقف على اخيه حسين ثم على ولديه محمد واحمد ثم على اولادهم الذكور ثم على فقراء اهله ثم على الفقراء والمساكين ومات حسين ثم مات جلال الموصى وورثته اخته ومحمد واحمد ولدا اخيه المذكوران فهل تبطل الوصية في حقهم وحق من بعدهم من فقراء الاهل والفقراء والمساكين اولاً . وكتب شمس الدين القماح بطلت الوصية المذكورة والله اعلم . والذي يظهر لي أن هنا ثلاثة أمور ( أحدها ) الوصية لـ اخيه حسين ولا تقول أنها بطلت بموته . ( الثاني ) لولديه محمد واحمد فهل بموت أبيهما تبطل أيضا في حقهما لأن الوقف إنما ثبت لهما بطريق التبعية لآبائهما وقد بطل الاصل فيبطل التابع ،

أو تقول لا يطل في حقها بل يصير كما لو وقف عليها ابتداء فيه نظر واحتمال مستبعد من مسألتين : ( إحداهما ) لو وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر ثم على الفقراء فأت عمرو قبل زيد ثم مات زيد قال الماوردي يصرف إلى الفقراء ولا يصرف إلى بكر لأن استحقاقه مشروط باستحقاق عمرو ولم يوجد ، وقال القاضي حسين يصرف إلى بكر كما لو قال أوقفت على أولادى ثم على أولادى ثم على أولاد أولادى . وهذا الذى قاله القاضي حسين يصح لأن الشرط انقراض عمرو لاستحقاقه ولأنه قد قال بالصرف إلى الفقراء وهو مشروط بالثلاثة قبله وليس قوله بالصرف إلى الفقراء بحكم الانقطاع لأنه قال فى المنقطع أنه يصرف إلى أقرب الناس إلى الواقف على المذهب . وإذا ألحقنا مسألتنا هذه بمسألة الماوردي والقاضي حسين ترجع فيها أنه يصير كما لو قال ابتداء وقفت على ولدى أخى . ( المسألة الثانية ) إذا وقف على من لا يجوز ثم على من يجوز . وفيها طريقان المذهب القطع فى البطلان بالاول وعلى هذا تبطل والمشهور على هذا أنها تبطل فيما بعده ، وفى وجه أنه يصح فيما بعده ولكن لم يتحقق التصريح بجريان هذا الوجه مع القول بالبطلان فى الاول إلا أنه ظاهر من كلامهم . إذا عرفت هذا عرفت أن الرجوع إذا نظرت إلى المسألة الاولى تحريروا ما تحرروا فى مسألة أبيار انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى بأن تكون داره وقفاً بعد موته على زيد ثم على الفقراء فأت زيد فى حياته ثم مات الموصى .

﴿ الجواب ﴾ الظاهر أنها تكون وقفاً على الفقراء إذا خرجت من الثلث ، ويحتمل أن يحمل كالتقطع بأن يقدر أنه قال وقفتها على زيد الميت ثم على الفقراء لأن الفقراء إنما ذكروا تبعاً لأصالة ولكن الاحتمال الاول أظهر ، ولا توقف فيها من جهة الاضافة الى ما بعد الموت لأن الوقف المضاعف الى ما بعد الموت صحيح كالوصية ولا من جهة اختلاف الماوردي والقاضي حسين فيها إذا وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر فأت عمرو قبل زيد لأن الصحيح ما قاله القاضي حسين من أنه يصرف إلى بكر بعد زيد . وإنما التوقف لما أشرنا اليه والظاهر ما قدمناه لأن المنقطع حال الحياة إنما ينطه للتعلق والتعليق فى الوصية لا يضر انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى أن يشتري من ثلثة عقاراً ويوقف على أخيه ثم أبى أخيه ثم الفقراء فأت اخوه قبله وورثته اخته وأبنا أخيه المذكوران . فهذا يحتمل البطلان أيضاً بالكلية من جهة أنه تبين أنه وصية منقطع الاول ولكنه احتمال ضعيف كما ذكرناه فى المسألة السابقة وذلك لأنه إذا كان الشيء صحيحاً فلا فرق بين كونه

تابعاً أو مستقلاً . والوصية يصح تعليقها فلا يمنع اضافتها الى المستقبل ولا ضرورة  
الى جعله تابعاً بخلاف الوقف المستبعد فانا لو لم نجعله تابعاً لبطلت فدعت الضرورة  
الى جعل التسمية موجبة للصحة فكذلك أقول أيضاً ان الظاهر هنا أنه يكون  
الوقف على ابني اخيه كالوصية لهما وهي وصية لو ارث فاذا اردت فالكلام فيمن  
بعدهما كالكلام فيها مع من قبلهما والتفريع على أنه كالمستقبل فتصح الوصية  
بالنسبة إلى الفقراء فيشتري العقار المذكور ويوقف عليهم فان اعترض على هذا  
بأن الاصحاب قالوا فيما اذا أوصى لوارثه في مرض موته أنه منقطع الأول وأنه  
يبطل في الكل وقالوا في الوقف على نفسه ثم على الفقراء انه منقطع الأول  
فبطل في الكل على الصحيح ، قلت أما في الوارث فصحيح لأنه منحة لاوصية  
حقيقية وان كانت وصية حكماً وكلامنا هنا في الوصية الحقيقية التي لا يقدر  
التعليق فيها ، وأما الوقف على نفسه ثم على الفقراء فالاصحاب الملقوا بالطلان  
ويمكن حمل اطلاقهم على انه لا يصح وفقاً لازمالأن كلامهم فيه انه إذا بقي في ملكه  
الى ان مات من غير رجوع عن ذلك لاتصح وصية فلم يصرحوا به وينبغي ان  
يقال به لانه لو وقف على الفقراء بعد موته صح والله أعلم . واعلم بأننا اذا قلنا بأنه  
يوقف على فقراء أهله أو على الفقراء فانما يكون ذلك عند انقراض عهد واخته  
الوارثين كما اذا قلنا بصحة وقف المنقطع الأول وكان ممن يعتبر انقراضه فيشتري  
العقار المذكور من الثلث كما شرطه الموصي ويكون بيد الورثة كلهم على حكم  
مواريثهم للاخت النصف وابني الاخ النصف يشغلونه مادام عهد أو اخته باقيين  
أو أحدهما ، وكذلك ورثة بعضهم من بعدهم لكنهم محجور عليهم فيه لا يبيعونه  
لأجل حق الوقف فيه فاذا انقضى عهد واخته جميعاً توقف ذلك الوقف على فقراء  
أهله ثم على الفقراء . هذا الذي ظهر لي في ذلك على تقدير رد الوصية ، وأما  
على تقدير الاجازة فلان اجازت الاخت وابنا الاخ صح الوقف عليهما وكذا ان  
اجازت الاخت وحدها والله أعلم .

والذي كتبت على الفتوى المذكورة : الحمد لله بطلت الوصية في حق الميت  
فقط وتصح في حق ولديه ومن بعدهما باجازة الاخت فان اجازت فردا اوردت  
بطل في حقهما ويصح في حق من بعدهم من فقراء الاهل غير الوارثين ثم الفقراء  
والمساكين فيشتري الوصى أو القاضى ان لم يكن وصى عقاراً وتكون غلته  
الآن للورثة وهم الاخت وابنا الاخ على حكم الميراث ، ولا يجوز لأحد منهم  
بيعه ولا التصرف فيه بما يبطل الوقف فاذا انقضى عهد واخته المذكوران

استحققة فقراء الاهل غير الوارثين وفقاً عليهم ثم على من بعدهم من الفقراء والمساكين ، هذا كله اذا خرج من الثلث واقه أعلم . ثم توقفت عن الكتابة واشكت على هذه المأثرة هنا لانه قد قال أول الثاني فرع عن الاول ولم يتعرض له الا في ضمن عقد فاسد فتبطل وله التفاوت على ما إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم فليُنظر من ذلك .

﴿مسألة﴾ امرأة وقفت على نفسها ثم على زوجها كمال الدين ثم على أولاده واحداً كان أو أكثر للذكر مثل حظ الانثيين ثم على أولاد أولادهم كذلك ثم على نسله وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين على أنه من توفى منهم عن نسل حاد ما كان جارياً عليه على ولده ثم ولد ولده وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين ومن توفى عن غير ولد ولا نسل عاد على من معه لأن حقه ان يقدم الاقرب الى الزوج الواقعة وحكم بصحة الوقف حاكم توفى زوجها في حياتها عن بنت منها اسمها نسب وبنت بنت من غيرها توفيت امها قبل صدور الوقف اسمها قضاة ثم توفيت الواقعة فانتقل الوقف الى نسب ثم توفيت عن ابن اسمه احمد فحكم حاكم بمشاركة قضاة لابن خالتها احمد بحسب وان يكون بينهما نصفين ثم توفيت قضاة عن ابن اسمه احمد امين الدين فأقر لاخته بنتاى الوقف وأقر له احمد بثلاثة ثم توفى احمد عن ولدين ثم توفى امين الدين عن أولاده .

﴿أجاب﴾ مقتضى هذا الوقف ان قضاة تشارك احمد للذكر مثل حظ الانثيين أمام مشاركتها فلمعوم قول الواقعة على كمال الدين ثم على أولاده ثم أولاد أولاده فانه اقتضى دخول أولاد أولاده كلهم وأحمد وقضاة كلاهما من أولاد أولاده وانما تأخرت قضاة عن مشاركتها خالتها نسب لاجل الترتيب وقد زال فان احمد مساو لها فيشتركان وان كان هذا بخلاف قول الواقعة من مات منهم وله ولد كان نصيبه لولده فانه يقتضى ان نصيب نسب وهو جميع الوقف كله لابيها احمد لكنه معارض لمعوم قوله أولاد أولاد كمال الدين واقتضائه استحقاقهم فعملنا بقوله النصيب على النصيب الذي يستحقه لو كانت هي مساوية لقضاة لانها انما قدمت عليها لموها في الدرجة وهذا الوصف مفقود في ابنها فلا يقدم عليها . فان قلت هذا يجوز في لفظ النصيب وذلك تخصيص والتخصيص يقدم على المجاز . قلت لنا ان نقول النصيب قدر مفترق فلا مجاز ولو سلمنا أنه مجاز فهو هنا أولى لان التخصيص إذا قبل به هنا يكون في محال صدر الوقف وتفصيله فكان واحد أولى وأيضا وغرض الواقف يقتضى عموم التدية . اذا عرف هذا فكان اشترك



بل يقال لا يسكون بالموية بل للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لأحد الثلثان ولتقضاء الثلث لعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وقد يقال أنه يراعى ذلك في نصيب كل واحد إذا انتقل لاولاده خاصة مثاله إذا كان ابن وبنت فانهما يستحقان الذكر مثل حظ الانثيين فإذا مات الابن عن بنت والبنات عن ابن انتقل لكل منهما ما كان لآبيه كاملاً ولا يجمع بين نصيبهما ويقال للذكر مثل حظ الانثيين ، وترجيح أحد الاحتمالين على الآخر يربطه والاقترب الثاني لانا انما اخرجنا عن ظاهر لفظ النصيب إلى أصل الشركة لأجل العموم ومنه لا يقوى هنا ومع هذا فقضاء تشارك أحمد لان أحمد انما له نصيب أمه وأما لا تنفصل عن قضاء في تقديم النصيب لاشتراكهما في الامومة وانما ينفصل عليها في التقدم لملودرجتها وعلى هذا يسكون حكم الحاكم بمشاركة قضاء لأحمد ومناصبتها صحيحاً ثم لما نهت قضاء عن أمها انتهى استحقاق نصف الوقف على الاحتمالين الذين ذكرناهما جميعاً لانا ان عمنا قوله للذكر مثل حظ الانثيين فهما ذكران وان خصصنا فكل واحد يأخذ نصيب أمه وحينئذ يفرد قرار ليس بصحيح الا أنه يؤخذ به إذا احتل ان يسكون له مستند غير ما ذكر فان لم يحتمل فهو باطل ولا يؤخذ به وعلى كل تقدير فالأقرب والحكم الذي حكم به الحاكم لا يلزم حكمها لمن بعدم ف يأخذ ولد أحمد ما كان لآبيهما ويأخذ أولاد أمين الدين ما كان لآبيهم فان كان في أحد الفريقين انثى من ذكر كانت التهمة ثلاثة في النصف الذي انتقل اليها من أبيها خاصة لافي الجميع على ما رجحناه من أحد الاحتمالين والله أعلم . كتب في جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين انتهى .

مسألة (١٠) وقف على الخير بن الرقعة ثم على أولاده ثم أولاده أحمد وعائشة وفاطمة وزينب وولدى أحمد المذكور أبي بكر وعلى يصرف لها مثل نصيب ذكر من أولاد الخير ثم من بعدم على كل موصوف بالخير وملازمة الصلاة من أولادهم وان سفلوا للذكر مثل حظ الانثيين من مات وترك نصيبه متساوياً له ولد وان سفل كان له بشرط الاتصاف بالوصف المذكور وان كان المتوفى ليس له نصيب مخلوه عن الوصف وفي أولاده وان سفلوا متصف بالوصف استحق الذكر مثل حظ الانثيين تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ومن مات ولا ولد له وان سفل فنصيبه للمشاركين له في استحقاق المصرف مضافاً للمهم فان لم يكن في طبقته متصف بالوصف كان مصروفاً لمن هو موصوف من أقرب الطبقات إلى المتوفى وتوفى الخير ثم توفيت بنته وبنت ولاب اليها ثم توفى أحمد وترك ولديه أبا بكر

وعلياً المذكورين وعبد الحسن وشامية وتوفيت فاطمة بنت الحجير وخلفت ملوك  
 وشرف بنيتها ورزقت مائسة علاء الدين مجد نفيسة وفاطمة المدعوة دنيا ثم رزقت  
 دنيا المذكورة في حياة أمها مجد وعيسى واسن ومريم وتدعى منصوره ثم رزقت  
 مريم مجداً ثم ماتت مريم المذكورة في حياة جدتها مائسة ثم ماتت مائسة عن علاء  
 الدين ونفيسة ودنيا أولادها مجد وعيسى واسن وعن ابن بنتها مجد بن مريم  
 المتوفاة في حياتها فهل لمحمد ابن مريم هذا شيء في حياة أخواله مجد وعيسى واسن  
 بحكم تنزله منزلة أمه أولا .

**جواب** الظاهر أنه لا يستحق لقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فهو  
 محجوب بأخواله فانه اما أن يستحق من أمه أو جدته لاجاز أن يستحق  
 من أمه لقوله فن مات متناولا له وأمّه حين ماتت لم تكن متناولة لحجبها  
 بأهم أقطاً فليس لها شيء ينتقل لابنها فليبق إلا استحقاقه من جدته فان نصيبها  
 ينتقل إلى أولادها وأولاد أولادها لكنه قال تحجب الطبقة العليا السفلى  
 وإطلاق ذلك يقتضى العموم ويحتمل أن يراد بحجب كل أصل فرع  
 فيستحق إن جملته في أولاد أولادها مع عدم الحاجب الذي هو أصله فينزل  
 الآن كأن أمه حية . واعلم أن هذه المسألة قد تكررت أمثالها وأنا أستشكها  
 جداً وأقدم فيها وأؤخر والذي قارب أن يظهر لى في هذا الوقت أن قوله تحجب  
 الطبقة العليا الطبقة السفلى مع قوله من مات فنصيبه لولده لا يمكن العمل بظاهره  
 هنا فينبغى أن يحمل على حجب كل أصل لفرعه لأنه متى عملنا بخلاف ذلك حصل  
 تخبط كثير وقد يحرم بعض الأولاد إلى يوم القيامة أما إذا لم نقل من مات ينتقل  
 نصيبه لولده فالعمل بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ظاهر ممكن فانه إذا  
 فرغت كل طبقة أعطينا لجميع من بعدها وفي المثال الاول إذا قدمنا الولد على ولد  
 الولد ثم مات الولد وله ولد آخر إن خصصناه خالفنا قوله ثم على أولادهم وإن لم  
 نخصصهم خالفنا قوله من مات فنصيبه لولده . وهذه المسألة في غاية الاشكال  
 ينبغي النظر فيها أكثر من هذا وأن لا يستعمل بالجواب . والصيغ التي ترد في  
 الاوقاف مختلفة فمنها أن يقول تحجب الطبقة العليا السفلى ثم من يقول من مات  
 انتقل نصيبه فبهنا يظهر أنه إذا مات واحد له ابن وابن ابن يقدم الابن على ابن  
 الابن أصلاً بقوله تحجب الطبقة العليا السفلى فانه عام إلا فيمن كان له نصيب  
 ومات فينتقل نصيبه لولده معتنفى اللفظ الثاني على سبيل التخصيص ويبقى العموم  
 فيها عداً ، وهذا أولى من حمل تحجب العليا السفلى على حجب الأصل لفرعه .

لأنه يمكن تخصيصه ولأن قوله نصيبه حقيقته أن يكون له نصيب يتناوله وجهه على الاستحقاق الذي يعمل اليه بعد ذلك مجازاً لدليل عليه ، وغاية ما في الباب أنه قد يموت قبل الاستحقاق وذلك لا يضر فاته في كل الأحوال فقيصل ذلك وحينئذ لا يمتنع أن يقال أنه دخل في الوقف موقوفاً على شرط وخرج منه لموته ولا يمتنع أن يقال أنه لموته يتبين أنه لم يدخل أصلاً ، وكلا الاحتمالين سائغ لا مانع منه ومنها العسيفة المذكورة ولكن يموت هذا الابن بعد ذلك وينزل ابنه فهو مساو لابن عمر في الطبقة فهل يأخذ ابن عمر ما كان لآبيه لو كان حياً لأن المانع له حجب عمه له وقد زال أولاً يأخذ لانه إنما يأخذ من أبيه وأبوه لاحق له ؟ هذا محل النظر والاحتمال والاقرب أنه إن كان لفظ آخر عام يمكن إخراجهم منه استحقاق وإلا فلا . مثال الأول قوله وقفت على أولادى وأولاد أولادى بالواو أو بضم ويذكر الصيغتين بعد ذلك فهذا أقول أنه يستحق بعد وفاة أبيه ما كان لأبوه يستحقه لو كان حياً ويختص ابن عمه المتوفى الآن من نصيب أبيه بما كان له حين كان أبوه حياً وإن كان هذا يخالف ظاهر قوله من مات انتقل نصيبه الى ولده لانه ليس بخالفة هذا أبعد من مخالفة عموم قوله ثم على أولاد وأولاده فيعمل بإمام المتقدم الا فيما خص به قطعاً بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى وامضائه حجب العلم لابن أخيه ويبقى فيها عداه على الأصل ؛ ويكون قوله انتقل نصيبه لولده معناه في هذه الحالة نعمه الأصل ، ومنها أن يقول وقفته على أولادى ثم أولاد أولادى من مات منهم انتقل نصيبه لولده تحجب العليا السفلى فهنا تحجب ابن المتوفى لابن أخيه صريح أصرح من الأول بعد حكم من مات .

**(مسائل بدمشق) (أحداها) :** وقف على أولاده وأولادهم وجودون وولدميت فلا شك أن الميت لا يدخل ولكن هل يقتضى اللفظ دخوله وخرج من الاستحقاق بالتمذراو لم يقتضى اللفظ دخوله الاقرب الأول ومستند الثاني أنه معدوم ولفظ الولد إنما يطلق حقيقة على الموجود ، وعلى الأول إذا خرجناه هل إخراجهم من باب التخصيص بمعنى أنه لا يكون مراداً للواقف فلا يكون موقوفاً عليه أو يكون موقوفاً عليه ولكن بشرط استحقاقه الوجود فيكون اللفظ على عمومهم وإنما انتفى الاستحقاق لانتهاء شرطه مع تحول اللفظ والاقرب الثاني . نعم يترجح الأول في هذا المثال أن الوقف انشاء والآن لا يتعلق إلا بالمستقبل فلا يمكن تعلقه بالولد الميت فبتعين أن يكون من باب التخصيص الا أن هذا البحث يختص بهذا المثال ولا يجرى في قوله أولاد وأولادى . ( الثانية ) وقف على أولاده ثم أولاد

أولاده وكان من أولاده من مات قبل الوقف وخلف ولداً فإذا انقرض اعمامه .  
وانتقل الوقف لأولادهم هل يشار إليهم لانه من أولاد أولاده أو لان أباه لم يستحق  
على ما تقدم في المسألة الاولى ؟ والذي أقطع به أنه يستحق لانه من أولاد .  
أولاده ولم يدل دليل على اعتبار استحقاق أبيه فوجب عدم اعتباره والعمل بالعموم .  
( الثالثة ) وفى على أولاده ثم أولادهم مثل الاولى لانه أتى بضمير الأولاد بدلا عن الاسم  
الظاهر فيحتمل أن يقال أنه كالمسألة الاولى ويعود الضمير على امم أولاده من غير تقييد .  
يفيد الاستحقاق ، ويحتمل أن يقال أنما يعود على الأولاد الموقوف عليهم المستحقين  
فلا يدخل في ذلك من مات ولم يستحق . وهذا الاحتمال ان هنا في محل التردد بخلاف  
المسألة التي قبلها وأقرب الاحتمالين عندى في هذه المسألة الاول وهذا الخلاف مناطه  
على عكس الخلاف في الأصول في عود ضمير خاص على العام هل يقتضى تخصيصه  
وهنا بالعكس عود الضمير على العام المخصوص هل يوجب تخصيص الضمير . ومحل هذا  
التردد انما هو في المثال المذكور أيضاً أما لو وقف على زيد ثم على من يحدث له من الأولاد  
ثم أولادهم فحدث زيد أولاد مات بعضهم في حياة أبيه وخلف ولداً فلا شك  
أن ولده داخل فانه ولد أحد الموقوف عليهم وان مات قبل الاستحقاق وان  
توهم خلاف ذلك فبعيد جداً ووجه التوهم أنه قد يقال انما وقف على من يكون  
موجوداً عند موت والده وهذا وان كان محتملاً الا أنه لا دليل عليه . ( المسألة الرابعة ) .  
وقف على أولاده ثم أولاد أولاده فلا ينتقل إلى أولاد الا ولادىء ما لم ينقرض جميع  
الأولاد ، وقد صرح الأصحاب بهذا وفي مذهب أحمد فيه خلاف وهو محل احتمال  
لان التزويل محتمل له ولكن الظاهر مذهبنا لان « ثم » تقتضى تأخره حتى ولد  
الولد مهما دام الولد موجوداً لا يستحق ولد الولد شيئاً . ( الخامسة ) المسألة .  
بجهاذا ولكن قال من مات منهم انتقل نصيبه لولده فإذا مات واحد بعد  
الاستحقاق فلا شك ان نصيبه ينتقل لولده . ( السادسة ) المسألة بجهاذا ومات  
واحد من البطن الثاني قبل الاستحقاق وخلف ولداً ثم مات جدهذا الولد الذى  
كان أبوه محجوباً به ولم يخلف غير ولد ولده هذا فينتقل نصيبه اليه . ويؤخذ من  
كلام الماوردى فيما اذا وقف على زيد ثم عمرو ثم عمرو ثم بكر فات عمرو قبل  
زيد وقوله ان بكراً لا يستحق أن ولد الولد هنا لا يستحق لان استحقاقه منوط  
باستحقاق أبيه ولكنه بعيد والصحيح في تلك المسألة خلاف قول الماوردى فان  
مرد قوله هنا فهو بعيد . ( السابعة ) المسألة بجهاذا الا ان الجدة خلف ولداً وولد  
ولد فبهاذا يحتمل ان يقال ان نصيبه ينتقل الى ولده خاصة ولا ينتقل الى ولده

ويحتمل ان يقال أنه يشاركه ولد الولد . ومنشأ التردد في ذلك ان الولد الذي مات قبل الاستحقاق هل دخل في الوقف أولا والظاهر دخوله على ماقررناه في المسألة الثالثة وإذا كان داخلا فيعمله قوله من مات منهم لان المراد من مات من أولاد الأولاد الموقوف عليهم ، والترض أنه كذلك بقوله فنصيبه يحتمل أن يراد به السبب الذي هو يتناوله الآن وقد لا يكون كذلك فيحتاج الى تقدير فنصيبه إن كان له نصيب ، ويحتمل ان يراد بالنصيب أعم من أن يكون يتناوله الآن ويستحق تناوله عند عدم الحجاب له فلا يحتاج الى تقدير ويبقى اللفظ على عمومه فكذلك نقول أنه أولى وقد قال تعالى ( الرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ) وهو عام يشمل من لم يمت له واللدان ولا أقربون باعتبار أنه ان مات له والدان أو أقربون دخل في هذا الحكم فعلى هذا البحث يسكون كولد الذي مات قبل استحقاقه التناول ينتقل نصيبه الذي لو زال حاجبه لاستحق تناوله الى ولده فإذا زال حاجبه استحق تناوله : وفي هذا وفاة بالمعوم في شمول الوقف لجميع الطبقات وعدم اخراج شيء من اللفظ . وليس فيه تجوز الا باطلاق النصيب على القدر المشترك بين المتناول والذي هو بصدده ان سلم ان ذلك مجاز . وأما اذا قلنا ان نصيب الجد كله لولده ولا شيء لولد ولده ففقه اخراج لولد الولد من الوقف واخراج لابه من الوقف أو تقدير ان كان له نصيب والتقدير بعيد ، والاخراجان اما مطلقان واما مقيدان اذا اتفق أن ينتهي اليه الوقف بعد ذلك فكل منهما اما تخصيص عام واما تقييد مطلق وهما أبعد من احتمال النصيب فيما قدمناه ، ولو قلنا بأنه مجاز وأن التخصيص خير من المجاز لان ذلك في التخصيص واحد وهنا تخصيصان ولانه في مجاز غير مستعمل معه حقيقة وهذا مجاز معه حقيقة لانا قلنا المراد القدر المشترك لاسما على مذهب الشافعي في الجمع بين الحقيقة والمجاز . ( الثامنة ) المسألة بمحالها وقال من مات منهم وله ولد أو ولود وله فنصيبه لولده ثم لولد ولده فهنا متى قلنا بأن ولد الولد لا يأخذ يلزم ما قلناه من التخصيص وزيادة مخالفة قوله ثم لولد ولده فإنه اقتضى أن نصيبه بعينه ينتقل بعد ولده الى ولد ولده وولد ولده يشمل ولد الميت بما قدمناه في المسائل الثلاث الاول فاخرجه بخالف لذلك . فهذه ثلاث مخالفات في مقابلة التجوز ولفظ النصيب أيضا فقوله ولد أو ولد فنصيبه ولد لولده يقتضى أن يكون اذا كان له ولد ولد فقط يكون نصيبه لولده فاما ان يجعل على ظاهره وهو محال وإما أن يقال بأنه

يقدر دخوله في ملكه ثم ينتقل عنه إلى ولده والتقدير به على خلاف الأصل بل الوجه أن من مات وله ولد ولد فقط ينتقل نصيبه إلى ولد وله أسفل من غير تقدير ونزل أبوه كأنه لم يوجد ومقتضى المنقطع الوسط الذي قد اترض ووصل الوقف إلى من بعده ، وهذا لا يتم مع التصريح بقوله من مات وله ولد وولد وله فنصيبه لولده ثم لولد ولده فانه يخرج إلى التقدير فجئنا إلى مسألتنا وقوله فيها من مات وله ولد وولد وله فنصيبه لولده ثم لولد ولده ينبغي أن يقال فيها أن هذا الجزء الأول فقط وقوله من مات وله ولد أما إذا مات وله ولد ولد فقط يكون جوابه محذوفاً تقديره فنصيبه لولد وله بقي إذا مات وهما له فإن كان ولد الولد محجوباً بأبيه فحكمه ظاهر وأما إذا كان أبوه قد مات فينبغي أن يعمل بمقتضى اللفظين كأنه قال من مات وله ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده ومن مات وله ولد وله فنصيبه لولد وله ثم لولد وله فلو ولد وله فآذا مات وهما له فنصيبه لهما محلاً باللفظين وهذه مسألتنا وهذا وإن كان فيه مخالفة أو تقدير فهي معارضة بمنحها لما قرناه وتسلم لنا المخالفات الثلاث الأولى في معارضة لفظ النصيب فكان ما قلناه في معنى لفظ النصيب أولى ويتمن وعلى هذا نكون قد أعلنا العموم في ثلاثة مواضع فيمن مات من أولاده ومن أولاد أولاده سواء كان قبل الاستحقاق أو لا وفي قوله فنصيبه لأولاده ثم لأولاد أولاده ولم يخرج أحداً منه والله أعلم . والذي يدعى أن نصيب الجد ينتقل لولده فقط يحافظ على انتقال نصيب الجد إلى ولده وينزل انتقاله إلى عموم ولد وله وينزل انتقال نصيب الميت في حياته إلى ولده ونحن نحافظ على اللفظ في المواضع الثلاثة فكان أولى وهذه المسألة ليست مسطورة في شيء من المذاهب الأربعة والذي يقتضيه القمته مذهبنا إليه فن ادعى خلافه ونسبه إلى شيء من المذاهب فعليه البيان انتهى

### ﴿مسألة في جمادى الآخرة سنة أربعين﴾

وقف الملك الظاهر قرية تعرف ببيت فار من عمل لبنان<sup>(١)</sup> على الشيخ إبراهيم الأرموي ثم أولاده الذكور والانثى سواء ثم أولادهم كذلك دائماً ثم انسلهم أبداً على الشرط المقدم على أنه من توفي من الموقوف عليهم وأولادهم أو انسلهم عن ولد أو ولد ولد أو نسل عاد ما كان جارياً عليه على ولده ثم ولد وله على الشرط والترتيب ومن توفي من أولاد الشيخ إبراهيم الموقوف عليه

(١) صوابه بيت مارع فانها موقوفة على الشيخ إبراهيم الأرموي وهي بيد ذريته إلى يومنا هذا فاعلمه . كما في هامش الأصل .

ونسله وعقبه عن غير ولد ولانسل ولاعقب عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على من معه في درجته من اهل هذا الوقف يقدم الأقرب الى الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق للشيخ ابراهيم نسل عاد على الزاوية التي بسفح قاسيون المعروف بالشيخ عبد الله والد الشيخ ابراهيم الموقوف عليه ثم مات ابراهيم عن أحد عشر ولداً ذكوراً وإناثاً من امهات ثم توفي منهم أربعة عن غير عقب حكم حاكم بالمحصار الوقف في السبعة الباقين من كان منهم شقيقاً ومن لم يكن ثم مات أحد السبعة عن أولاد فأخفوا نصيبه ثم مات بعده آخر ولم يعقب فاقسم الخمسة الباقون نصيبه تقليداً لذلك الحكم الأول ثم توفي اثنان كل منهما عن أولاده وبقي من السبعة واحد اسمه عبد الله ابن الشيخ ابراهيم الموقوف عليه لم يبق من درجته غيره ثم مات اثنان من الدرجة الثالثة وترك كل منهما اخوة وأولاد اعمام وعمات عبد الله المذكور فهل ينتقل نصيب كل منهما الى اخوته فقط او الى جميع من في الطبقة من الاخوة وأولاد الاعمام او يختص به عبد الله لكونه اقرب الى الموقوف عليه وهل حكم المشار اليه صحيح اولاً وهل الذين اخذوا تقليداً له بغير حكم لهم مصيبون اولاً وهل الحاكم يرى مخالفة الحكم الأول انتزاعه منه اولاً؟

الجواب: اما حكم الحاكم المشار اليه حكم صحيح واقع في محله صواب لان الاخوة كلهم درجة واحدة وان كان الشقيق اقرب من غيره وليس قوة قربه توجب تغاوت درجته فان القرب قديكون بالدرجة وقد يكون بزيادة كالإخ الشقيق فان قربيه بمجهتين فلذلك يقال انه اقرب من الذي لآب وان كانا في درجة واحدة ، وفي كلام الفقهاء ما يدل لما قلناه . واما الذين اخذوا موافقين للحكم الأول بغير حكم لهم فقد صادفوا الحكم فلا حرج عليهم وليس لحاكم آخر انتزاعه منهم الا ان كان في مذاهب العلماء للمتقدمين او الأدلة الشرعية ما يشهد له ولا يخضري الآن واما نصيب كل واحد من الرمن من الدرجة عن عقب فيختص به معها عبد الله ولا يشاركه فيه اخوته ولا أولاد اعمامهم ولا يتنازرون به عليه بل هو مختص به ويستحقه كاملاً لأربعة ، أخذ (أحدها) ان قوله على من معه في درجته يقتضي استحقاق الاخوة وأولاد الاعمام ، وقوله يقدم الأقرب الى الموقوف عليه يقتضي استحقاق العم فيها متعارضان فان حملنا بالأول الغلبنا الثاني بالكلية من غير تأويل وان حملنا الثاني امكن حمل الدرجة على المتناولين . الوقف فيدخل فيه العالي والسافل اذا تناولوا ويخرج عنه من لم يدخل بعده وهو تأويل سائغ فكان أولى من الغاء أحد الدليلين بالكلية وانما قلنا اذا حملنا

الأول الفينا الثاني بالكلية لأنه لا يتصور انقسام الاخوة واولاد الاعمام الى أقرب الى الموقوف عليه والى غيره في مسألة هذه لأنهم كلهم سواء بالنسبة الى الشيخ إبراهيم الموقوف عليه . ( المأخذ الثاني ) أنه لما حصل التعارض المذكور تناول قوله بقدم الاقرب على تخصيص قوله يمود على من معه في درجته لأن المعنى يقدم عليه فالجار والمجور محذوف لدلالة الكلام والجملة وهي قوله: يقدم الاقرب جملة حالية فيصير التقدير يمود على من معه في درجته مقدما عليه الاقرب الى الموقوف عليه كما تقول محمى زيد مسبقا بمعمو فيدل ذلك على تقدم محمى بمعمو كذلك هنا يدل على ان الاقرب مقدم على صاحب الدرجة وإنما دنانا إلى ذلك تعذر جملة على التخصيص للأعيان في الدرجة لما تقدم أنها لا تنقسم الى الاقرب وغيره . ( المأخذ الثالث ) أنها لما تعارضا وجب تركها والاخذ بدليل آخر وقد تقدم في صدر الوقف أنه على الشيخ إبراهيم الموقوف عليه نعم على أولاده وانتقل نصيب غير عبد الله إلى ولده بمقتضى قوله من مات وله ولد انتقل نصيبه إلى ولده فلما مات ذلك الولد عن غير ولد ولم يكن معنا لفظ سالم عن المعارض يدل على حال نصيبه وجب أن يرجع إلى عمه عملا باللفظ الاول الذى اقتضى استحقاقه إياه قبل هذا الميت وكان اللفظ المقتضى لاستحقاق الميت مسددا حياته لمخصصه لذلك اللفظ الاول وقد زال شرطه . ( المأخذ الرابع ) ان لا يجعل في اللفظ معارضا بالكلية بل نقول قوله من توفى من أولاد الشيخ إبراهيم ونسبه يشمل الواحد والاثنين وما فوقهما لأن صيغة « من » موضوعه لذلك ويشمل كل فرد ومجموع الافراد فاذا مات ابنه وابن ابنه وابن ابن ابنه كل منهم عن غير ولد دخل مجموعهم في ذلك واقتضى لفظه ان تمود انصباؤهم إلى من في درجتهم وهم منضمون إلى عال وسافل فيصح انقسامهم إلى أقرب وغير اقرب وحيثئذ يستحق الاقرب كما قلناه . وهذا أحسن الوجوه وأسلمها عن التكلف ولا يحتاج معه الى الاعتذار عن التعارض الذى قدمناه والله أعلم . فان قيل . مبنى هذا الكلام كله على ان قوله الاقرب إلى الموقوف عليه المراد به الاول وهو الشيخ إبراهيم وقائل ان يقول ان المراد الميت لأنه موقوف عليه أيضا وحيثئذ لا يكون العم اقرب بل الاخ ولا يشاركه ابن العم أيضا لأنه ليس بمساو في القرب للأخ وان ساواه في الدرجة . قلت : المراد بقوله الاقرب إلى الموقوف عليه الاقرب إلى الشيخ إبراهيم الذى تناوله الوقف أولا وقصد به لامور أحدها أنه في هذا الوقف بخصوصه اُعاد اسمه فقال ومن توفى من أولاد الشيخ إبراهيم .



الموقوف عليه إلى آخره فذكره باسمه ووصفه بأنه الموقوف عليه ثم في آخر الكلام قال الموقوف عليه فتسكون الالف واللام للمعهود لانه الأقرب . الثاني ان العهد مقدم على الموم . الثالث ان هنا لا يمكن دعوى الموم بل أما ان يراد الميث أو الموقوف عليه الاول فدار الأمر بين معهود وفرد خاص ولم يقل احد بتقديم الخاص على المعهود من غير دليل . الرابع ان الاول موقوف عليه بلا خلاف ومن بعده فيه خلاف هل ينلقى من الواقف أو من البطن الذي قبله فعل هذا لا يكون . وقولاً عليه . الخامس أنه يتبى فيه وضع الظاهر موضوع المضم وهو خلاف الاصل والله سبحانه وتعالى أعلم . كتبه على السبكي الشافعي بكرة يوم الاثنين الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة أربعين وسبعمائة بدمشق بدار الزاهر سكننا والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم . هذه صورة خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

﴿مسألة من حمص في ربيع الاول سنة اثنتين واربعين وسبعمائة﴾

وقف على صخر وبعده فاته على اولاده ثم اولادهم من بعدهم وأولاد اولادهم دائماً ماتوا بطناً بعد بطن ولا يرث الأدنى من الابناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء فإذا انقرضوا عاد على التقراء فولد صخر أيوب ويعقوب ومؤنسة وفاطمة وأم الحيا ثم توفي أيوب عن ثلاثة أولاد ثم توفيت مؤنسة عن ثلاثة أولاد ثم توفي صخر عن أولاده الثلاثة الباقيين ثم توفي يعقوب عن ولدين ثم توفيت فاطمة عن ثلاث بنات ابن ثم توفيت أم الحيا عن ثلاثة أولاد فهل يستحق أولاد أيوب وأولاد مؤنسة مع أولاد يعقوب وأولاد أم الحيا وهل يدخل أولاد ابن فاطمة فاداً يخص كل واحد وإذا توفي واحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل هل ينتقل اليه ما كان لأبيه أم يعود على من في درجته وقول الواقف بطناً بعد بطن يقتضى الترتيب أم لا وإذا قيل بعدم الترتيب فهل يشارك أولاد البطن الثالث أولاد البطن الثاني .

﴿الجواب﴾ الوقف عليه بعد وفاة صخر ينتقل إلى أولاده الباقيين يعقوب وفاطمة وأم الحيا لا يشاركهم أولاد أيوب وأولاد مؤنسة في ذلك حيثن ذلك لأنهم ليسوا من أولاده بل من أولاد أولاده بل يكون الوقف كله بين يعقوب وفاطمة وأم الحيا أثلاثاً ويموت يعقوب يصير الوقف كله بين فاطمة وأم الحيا نصفين عملاً بقوله لا يرث الأدنى من الابناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء فاته يشمل أباه وعمه ، وبعد وفاة فاطمة يكون كله لأم الحيا وبعد وفاة أم الحيا يرجع الوقف كله إلى

الطبعة الثانية من أولاد الثلاثة الباقيين عند وفاة صخر وعم ولدا يعقوب وأولاد أم الحيا الثلاثة لكل واحد منهم الحشر ولا يشاركون فيه ابن فاطمة لأنه أنزل منهم عملاً بقوله لا يرث الأدي من الأبناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء ولا يشاركون فيه أيضاً أولاد أيوب وأولاد مؤنسة وإن كانوا في درجاتهم لأنه لم يقل بعد أولاده أنه يكون لأولاد أولاده حتى يأخذه بوصف كونهم أولاد أولاد صخر بل قال أنهم بعد أولاد صخر الذين انتقل إليهم الوقف بموته لأولادهم فذكرهم لهم بالضمير يقتضي اختصاص الأولاد المنتقل إليهم وعم الباقيون لا غير فخرج أولاد أيوب ومؤنسة عن ذلك وإذا توفي أحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل لا ينتقل إليه ما كان لآبائه لأن الواقف لم ينص على ذلك بل يمود على من طبقته من أهل الوقف . وقول الواقف بطناً بعد بطن عندنا يقتضي الترتيب خلافاً لما روي ولكننا هنا لا نحتاج إلى ذلك لأن الواقف صرح بأن الأدي من الأبناء لا يرث مع الأعلى من الآباء ، وبهذا التصريح استغنياً عن التمسك بما هو مختلف فيه والله تعالى أعلم . وكتبه رضى الله عنه بكرة يوم الجمعة السادس عشر من ربيع الأول سنة اثنين وأربعين وسبعائة بمثلنا بالدهشة بظاهر دمشق . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

### ﴿ مسألة في ذى الحجة سنة ثلاث وأربعين ﴾

وقف مطلق دمر على نفسه ثم على ولده عمر ثم على أولاده ثم على أولاد أولاده إلى آخرهم فإذا انقرضوا كان وقفاً على عبد الحميد وست العراق أخو عمر لا ييه ثم أولادهم ثم أولاد أولادهم على الشرط والترتيب في أولاد عمر فإذا انقرضوا فعلى فاطمة ونفيسة بنتي أخت الواقف ثم ذريتهم ثم على المارستان النوري فأت الواقف ثم عبد الحميد عن غير نسل في حياة عمر ثم ماتت ست العراق في حياة عمر عن بنت ماتت البنت في حياة عمر وتتر ومطلق ثم مات عمر عن غير نسل فهل الوقف لثتر ومطلق بنتي بنت ست العراق أخت عمر أو لفاطمة ونفيسة بنتي أخت الواقف أفتى جماعة أنه لبنتي مطلق .

الجواب لو كان الضمير في قوله انقرضوا الأولاد الواقف كان هذه المسألة المختلف فيها بين الماوردي والقاضي حسين فعلى قول الماوردي لا يكون لثتر ومطلق ولا لفاطمة ونفيسة لأن أصولهم لم يستحقوا ، وعلى قول القاضي حسين يكون لثتر ومطلق ولكن الذى يظهر هنا أن الضمير لأولاد عمر فإذا كان عمر لم يعقب لأف حياته ولا بعد وفاته لم يحصل الشرط وهو انقراض أولادهم ولا قال الواقف

أنه إذا مات عن غير ولد كان حكمه حكم ما إذا انقرض أولاده فحينئذ لم يوجد شرط استحقاق تتر وعلق ولا فاطمة ونفيسة فيكون الوقف منقطع الوسط فيصرف إلى أقرب الناس إلى الواقف وهم في هذه الصورة ملقز وتتر لأنها بنتا بنته والأولاد وإن سفلوا أقرب من أولاد الاخت ويراعى حكم الأقرب إليه فالأقرب إلى أن ينقرض التريقان جميعاً فيكون للمارستان النورى . وهذا الذى يظهر لى فى ذلك والله أعلم . ثم بعد ذلك راجعت كتاب الوقف فوجدته قال إن انقرضوا أو مات الواقف والموقوف عليه ولا نسل لها فتمين أنها مسألة الماوردى والقاضى حسين انتهى .

### ﴿مسألة فى ذى الحجة أيضاً﴾

وقفت فاطمة بنت خولان بن عشائر الصحر اوى على ولدها عبد الخالق بن على بن عشائر الصحر اوى المزمى ثم أولاده ثم أولاد أولاده ثم نسله وعقبه على التريضة من توفى من أولاد الموقوف عليه ونسله عن نسل عاد ما كان جارياً عليه على من معة فى درجته من أهل الوقف يقدم الأقرب فالأقرب فإذا انقرضوا ولم يبق لعبد الخالق نسل عاد وفقاً على مصالح المسجد الأقصى ببيت المقدس وإن خرب والعباد بالله تعالى كان وفقاً على الفقراء والمساكين من أمة محمد ﷺ ، والنظر لها ثم للإرشد من نسل الموقوف عليه فإذا انقرضوا لم يبق لهذا الموقوف عليه نسل فالنظر لحاكم المسلمين بدمشق فى ثانى جمادى الآخرة سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة واتصل ذلك إلى ابن مسلم . والموقوف حصتان أحدهما نصف بستان حراجى يعرف ببني الملاح ، والثانية بمن بستان يعرف بدف المعصرة وشهد الشهود أن عبد الخالق توفى واعقب ابنته فاطمة ومؤنسة لم يترك سواهما ثم توفيت فاطمة واعقب أولادها الثلاثة وهما الشقيقان يحيى وعبد الخالق ولدا يحيى بن اسرائيل المزمى وذنيا بنت ابراهيم بن محمود ولم يترك عقباً سواهم ثم توفى عبد الخالق أحد الاخوة صغيراً عن غير نسل ولا ولد وترك أخويه شقيقه يحيى وأخته لأمه دنيا المذكورين وخالتها مؤنسة وبه شهد سنة خمس وسبعمائة وثبت على تقى الدين سليمان لكنه قال إن المحضر مؤرخ بسنة ثمان وسبعمائة ولم أجد هناك محضراً هكذا فعمل الكاتب غلط من خمس إلى ثمان واتصل ذلك بابن مسلم ولم يثبت فى أسجاله على ما وقع فى التاريخ من الاختلاف فاما أن يكون ثم بينة له وأما أن يكون حمله على ما قلناه من التلط من خمس إلى ثمان فى إسهاد تقى الدين سليمان وبعده ابن مسلم وقضى بموجبه ، وتاريخ أسجال ابن مسلم هذا ثانى عشر

ذى القعدة سنة ست عشرة وسبع مائة بعد ان جرى الامر عنده على ذلك ادعى  
 منكم عنده عن يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنة على الجبال عمر بن الدين عبد  
 الملك ان الحصة المبني بذكرها وتعرف بدف المصرة انتقلت إلى موكله الثلاثة  
 النصف للاخوين والنصف لمؤنة وان هذه الحصة بيد الجبال عمر من سنتين  
 إلى الاربعة حتى وطلب تسليمها على مقتضى شرط الواقف فأجاب الجبال عمر ان  
 النصف من هذا البستان ملكه بانتقاله اليه عن علاء الدين بن عز الدين أحمد الباع  
 واحضر كتاب ابتياع وفيه الملك والحيازة واحضر من مجلس الحكم كتاب  
 يتضمن فيه النصف الآخر على الصدقة فأمن ابن مسلم النظر فبين له ان  
 الحصة المدعى بها من حصة النصف الذي يبيد الجبال عمر وأن يد  
 الجبال يدعادية على الحصة وهي الثمن وسأله عن حجة دافعة فذكر ان بيع  
 نهاية البستان صارت بمقتضى الثبوت سبعة وعشرين وأنه ينزع منه ثلاثة من  
 سبعة وعشرين فلم يراى مسلم العمل بذلك ورأى العمل بالتاريخ المتقدم  
 ورأى الحكم وتكرر وطلب الدافع وأمله فاقضت المدة فلم يأت بدافع  
 فعند ذلك حكم ابن مسلم برفع يد الجبال عمر عن ثلاثة أسهم من الاثني عشر  
 سهماً التي بيده وهي الثمن لمؤنة النصف وللأخوين النصف والخالتيها، وأشهد  
 عليه في يوم الاثنين مستهل شهر رمضان سنة سبع عشرة واتصل ذلك بجلال الدين  
 سنة خمس وعشرين وهذه واتصل اسجال جلال الدين بزم الدين وسجل سنة ثمان  
 وعشرين وتمذه، واشترى يحيى بن يحيى من شمس الدين محمد بن ماجد  
 الصعراوى ثلث ثمن بستان بنى الملاح بأربعمائة ووقعه على الحكم المعين في كتاب  
 الوقف في رجب سنة تسع عشرة وحكم سبع مائة وثبت ذلك على عز الدين مسجل  
 في شعبان سنة تسع عشرة وحكم عليهم بموجب إقرارهم . هذا المجموع مافى  
 كتاب الوقف وما اتصل به وحضر كتاب مقاسمة ثافية على قاضى القضاة عماد  
 الدين في سنة ثلاث وثلاثين ثبت عنده إسهاد قاضى القضاة تقي الدين سليمان  
 وتقدم مضمون اسجال تقي الدين أنه أذن في قسمة البستان المعروف ببني الملاح  
 من مستحقه يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنة بعد أن ثبت عنده أن سهامه ٢٤  
 منها أحد عشر ليحيى بن يحيى وطلق وسهم لدينا ملك طلق وستة أسهم وقف  
 على يحيى ودنيا بينها للذكر مثل حظ الأنثيين والباقي وهو ستة أسهم وقف على  
 مؤنة ثم يجزى ما هو وقف على كل واحد من الأخوين وخالتيها من بعده  
 على نسله حصانص في كتاب الوقف وثبت عند تقي الدين سليمان ان هذا البستان

قسم بين يحيى ودنيا وخالتهما مؤنة قسمة شرعية بقاسم من جهة مولانا قاضي  
القضاء تقي الدين سليمان ومساحته اثنا عشر مدياً ونصف مدي بالمدى المتعارف  
وهو ألف ذراع وستائة ذراع بالهاشمي مكسرة صدوره اربعون ذراعاً فأصاب  
حؤنة بمحبتها وهي الربع الجانب الغامى الغربى ومساحته ثلاثة امدهاء وثلاث  
وربع وثمان مدي بما فيه من نقل المديد واصاب الاخوين بقية البستان بالخرفق  
ومساحته ثمانية امدهاء وثلاث مدي وثمان مدي وتسلم زوج مؤنة لها الربع وفقاً  
عليها وسلم يحيى ما اصابه واصاب اخته دنيا وفقاً فلووقف من ذلك الثلث  
بين الاخوين والثلاثان طلق منه الاخوين على اثني عشر سهماً منهم لدنيا وإحدى  
عشر ليحيى بن يحيى ، وجرى الامر على ما شرح بعد أن ثبت عند تقي الدين  
سليمان إشهاد قاضي القضاء شمس الدين عبد الرحمن متصلاً إلى الواقعة لم يزل  
مالكة حائزه ونقلت نسخة المقاسمة هذه بالأذن بابن المجد ثم بقاضي القضاء علاه  
الدين وسجل وفي ذي الحجة سنة ثلاث وأربعين حضر إلى مجلس الحكم  
خولاء يتنازعون ويبدعهم استفاء ان احدهما الانتقال الى الاقرب والثاني في  
القسمة لا غرض لنا في ذكرهما ، ونظرنا في ذلك كله فوجدنا مؤنة تمتحق ستة  
أسهم وفقاً عليها من بستانين ومن نصف الموقوف وسهما ونصفاً من المعصرة  
وهو نصف الموقوف وهي باقية موجودة وقد ثبت ان ذلك بيدها قبلاً بفعل  
أمرها ، ووجدنا فاطمة اختها ماتت واعقبت أولادها الثلاثة ذكرين وانثى لكل  
ذكر خمسا نصيبها وللانثى الخمس منه ومات أحد الذكرين فيجتمع ليحيى أربعة  
ألحاس نصيب أمه وهو الخمسان من الوقف وهو من بستان التين وهو أربعة أسهم  
وأربعة ألحاس ومن دف المعصرة سهم وخمس ولدنيا خمس نصيب أمها وهو من  
بستان التين سهم وخمس ومن دف المعصرة خمس سهم ونصف خمس سهم ، ووجدنا  
كتاب المقاسمة قد تضمن أن الستة أسهم وقف على دنيا ويحيى بينهما بالتريضة  
وهو مخالف لما دل عليه كتاب الوقف من القسمة ، ولم يبين القاضي سبب الثبوت  
عنده ، والظاهر ان سببه غلط من الشهود الذين شهدوا عنده في استحقاق  
ما يستحقه كل واحد من الوقف فلا ارى الرجوع الى ذلك وترك كتاب الوقف  
غأري الحكم فيما بينه بما تقدم والله أعلم . كتب يوم السبت في الاواخر من ذي  
الحجة سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة وتبين بذلك فساد القسمة والرجوع إلى الحق  
أولى من التنادى في الباطل والله أعلم . كتب في تاريخه .

## ﴿مسألة وقف ابن عترة أحمد بن علي عترة السلمي﴾

مات وخلف ولده عبد الله ثم مات عبد وخلف أولاده الخمسة نجم الدين أبا بكر وعلياً وعماد وعمر وسعيد وعبد الله بن علي وحلف قال سيدنا ومولانا قاضي القضاة خطيب الخصباء سئل والذي رضى الله عنه عن رجل وقف على نفسه وقفاً في حياته ثم من بعد وفاته على أولاده الذكور والإناث بينهم بالسوية لا يفضل ذكر منهم على أنثى ولا أنثى على ذكر ومن مات منهم وخلف ولداً أو ولد وله انتقل نصيبه إلى أولاده المنتسبين إلى الواقف الذكور والإناث إلا البطن الأول من أولاد البنات خاصة فإنه يصرف إليهم ثم لا يصرف لولد البنات بعد ذلك شيء من أهل كل صفة ولا يصرف إلا لأقرب الطبقات دون من بعدهم يصرف ذلك عليهم بالسوية بطناً بعد بطن على ما فصل في البطن الأول ثم توفي الواقف وخلف أولاداً ذكوراً وإناثاً وتوفيت إحدى بناته وخلفت ولدين ذكراً ورزقتها من رجل واحد فتسلما نصيبها ثم توفي أحد ولديها فهل ينتقل نصيبه من حصه والدته إلى أخيه ثم ينتقل لغيره من أولاد الواقف افتونا مأجورين .

﴿جواب﴾ والذي رضى الله عنه الحمد لله . ينتقل نصيبه من حصه والدته لأخيه مملأً بالانتقال من والدته في جهة أولادها والباقي لأحد وانما كان أخوه من جهة غيره وقد زال والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . نقله من خط والده والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ من غيره وقف وقفاً على أولاده ونسله إلى انقراضهم وجعل لهم قلداً معلوماً ومصاريف غير ذلك وشرط أنه إذا نقص الربع عن المراتب حوصصوا وجعل ما يتعذر عن مصروف الوقف يصرف للفقراء والمساكين من أغاب الموقوف عليهم فحصل النقص لأولاده بسبب دخول الأقارب وجعل الواقف للناظر أن يعطى من شاء ويحرم منهم من شاء فهل يجوز له أن يكلل لأولاد الواقف من المتعذر المشروط صرفه للأقارب ؟

﴿الجواب﴾ ليس له ذلك لأن هذا مشروط لغيرهم ومشروط صرفه عند تعذر ذلك الغير إلى فقراء الأقارب فلا يصرف لغيرهم ، ولو فرض أن الأولاد من الأقارب الموقوف عليهم لا يصرف إليهم أيضاً لأنهم استحقوا نصيبه فلا يستحقون نصيبه الآن كسألة الدينار المذكورة في الوصية والله أعلم . وكتب الجواب مختصراً فلم يقنم به المستفتى فكتبت إلى جانبه الناظر أيده الله تعالى يعتمد في هذا الوقف أن يضبط جملة المتحصل من ربحه ويقسمه على مقادير المصاريف التي عينها الواقف من أولاده وغيرهم فإن وفي فذلك وإن نقص حاصصهم وأدخل

النقص على الأولاد وغيرهم على ما تقتضيه الخاصصة وبأخذ نصيب المصرف المتعذر فيصرفه بكما له سواء كان كاملاً أو كان الربع وأما ما ناقصاً أن اقتضى الحال الخاصصة فيصرفه لفقراء أقارب الموقوف عليهم لا يحل له غير ذلك ولا يصرف للأولاد الواقف شيئاً متى فعل أئم وضمن ويتخير في صرفه بين الأقارب فيعطى منهم ويحرم منهم من شاء وإن رأى تميمهم فله ذلك وإن رأى التخصيص فله ذلك وإذا فرض الأولاد الواقف من أقارب الموقوف عليهم فلا يصرف لهم من نصيب الأقارب بل يكتب لهم بنصيبهم من أصل الوقف انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف عبد القاهر بن محاسن بن منجا اليهودي المتطرب على نفسه ثم أولاده الثلاثة سليمان وداود ويعقوب وأهمهم بينهم أرباباً من مات من بنيهم كان نصيبه لأولاده ، وذكر شروطه ثم قال وشرط الواقف المسمى في وقفه هذا أنه من انتقل من أولاده ونسله وعقبه الموقوف عليهم المذكورين عن دينه اليهودية لا يستحق في وقفه شيئاً وينتقل نصيبه إلى أولاده ونسله وعقبه على الشرط والترتيب المذكورين فإن لم يكن له نسل فعلي من في درجته في ثالث المحرم سنة عشرين وسبعمائة وحكم شمس الدين محمد بن محمد بن أبي العز الحنفى ونحن أعلم أنه ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب إليه في بطلته وأنه لم يزل مالكا حائراً ثبوتاً شرعياً ، ثم سأله الخصم المدعى الحكم به والقضاء بموجبه والإجازة بمقتضاه والإجازة والأمضاء له والاشهاد على نفسه فتأمل ذلك وحكم به وقضى بموجبه وأتم بمقتضاه وأجازته وأمضاه مستوفياً شرائطه مع علمه باختلاف العلماء في وقف الألمان على نفسه وبجوازه في الحادى عشر من صفر سنة عشرين وسبعمائة ، واتصل إلى علاء الدين الحنفى ولده ثم استغنى في الشرط المذكور فكتب شرف الدين أحمد بن الحسن الحنبلى الشرط المذكور المتضمن عدم استحقاق من أسلم باطل غير صحيح ولا معتبر وإذا رفع إلى الحاكم ساغ له الحكم باستمرار من أسلم على استحقاقه وإلغاء الشرط بالنسبة إلى من أسلم وحكم الحاكم بصحة الوقف لكونه على نفسه مع علمه باختلاف العلماء في ذلك لا يكون حكماً بصحة هذا الشرط ولا لزومه ولا تفوذه بل هو مقصور على ما أقصع به الكتاب واتصل به الاشهاد على الحاكم من أن الصحة لكونه وقفاً على نفسه وعلى هذا فعلم الحاكم باستمرار من أسلم لا يكون نقضاً للحكم بالصحة فيما اشتمل عليه على ما ذكر ، هذا مع أن في اعتبار إقرار الواقف بالشرط الملحق بعد انقضاء ما ذكره غير مشروط نظراً ظاهراً وكذلك عليه عمر بن الحنبلى . قال سيدنا قاضى القضاة

خطيب الخطباء تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب أحسن الله اليه قال والدي رضى الله عنه قوله حكم الحاكم بصحة الوقف مستدرك لأن الحاكم لم يحكم بصحة الوقف وإنما حكم به . وقوله لكونه على نفسه لأن الحاكم لم يحكم بصحة الوقف لكونه على نفسه . بل مع كونه على نفسه وكونه على نفسه ليس بمانع عنده ولا مقتضى . وقوله لا يكون حكماً بصحة هذا الشرط قد علمت أن الحاكم ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب إليه وحكم به ومن جملته هذا الشرط المذكور فهو داخل في المحكوم به بلا إشكال وليس الحكم مقصوراً على أصل الوقف ولا على كون الصحة لكونه وصفاً على نفسه على ما قاله هذا المفتي ، وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من أسلم يكون نقضاً بذلك الشرط سواء أحكم الحاكم بصحته أو به أما كونه ملحقاً فليس بصحيح بل هو مذکور في أصل كتاب الوقف . إنتهى الكلام على كلام هذا المفتي . وأما الفرق بين الحكم به والحكم بصحته ففي هذا الحل لا يكاد يظهر وإن كان يظهر الفرق بينهما في موضع آخر . وأما اعتبار هذا الشرط في نفسه من غير تقدم حكم فالذي أراه أنه لا يعتبر وأنه شرط باطل لأن فيه تقدير غير الاسلام ولم يثبت لنا في الشريعة أن الاسلام في الشخص المعين يكون موجبا لاستحقاق شيء كان يستحقه لولا الاسلام وليس هذا كيراث المسلم من الكافر ولا كالوقف على أهل الذمة وما أشبه ذلك وقد قال الله تعالى ( ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أول التربي والمساكين والمهاجرين في سبيل الله ) فدل ذلك على أن الحلف عدم ابتاء هؤلاء الاصناف حرام والشرط التزام نسبة الحلف والاسلام وصف يقتضي الاستحقاق نسبة الهجرة في سبيل الله فيكون جمعه وصفاً مانعاً حراماً فلا يصح شرطه . وعلى هذا أقول وقف على خفي معين وشرط أنه إذا افتقر يخرج من الوقف يكون الوقف صحيحاً والشرط باطلاً . إذا عرف ذلك فهذا القاضي قد حكم بهذا الشرط فيمنظر في مذهبه فإن كان يقتضي صحة هذا الشرط لم يجوز نقضه ويستمر على ما حكم به ، وإن كان مذهبه يقتضي بطلانه أو لم يوجد فيه نقل ونحن قد بينا بطلانه فينقض ويحكم ببطلان هذا الشرط واستمرار استحقاق من أسلم والله أعلم . ومع هذا إذا حكم حاكم حنبلي أو غيره ببطلان الشرط المذكور بمقتضى ما قاله هذا المفتي أو قريب منه ثم لم ينكر عليه لأنه قد يكون وافق مقصودنا عندنا في أصل الشرط ولعل شمس الدين بن المز لما حكم لم يتأمل ذلك ولم يكن في ذهنه إلا ما قاله المفتي من الوقف على نفسه والله أعلم . وينبغي أن تعلم فائدة هنا تنفعك وقليل من التوضيح



من يتقطن لها : ان قول القاضى مثلاً ثبت عنده اقرار الواقف بجميع ما حكم به ونسب اليه وقضى بموجبه فالضمير في قوله حكم به يحتمل ان يعود إلى التبوت أو إلى الاقرار أو إلى الجميع ؛ ان أعدته إلى التبوت لم يكن حكماً إلا بقيام اليقينة عنده وفائدة تنفيذه في البلد فقط ولا يجزم ابطال من يرى بطلان الوقف على نفسه ، وان أعدته إلى الاقرار احتمل ان يكون مراده أنه حكم بأنه أقر فيكون مثل الأول وعلى القسمين لا يكون حكماً بالوقف ولا بصحته واحتمل ان يكون حكم بصحة الأول واعتباره ولذلك ثبتت كونه في يده وأنه يؤخذ به فحينئذ يكون حكماً عليه باقراره وتضمنه اقراره ويلزم من ذلك الحكم عليه بصحة الوقف في حق نفسه ومن يلقي عنه ولا يلزم من ذلك الحكم بصحة الوقف في نفس الأمر ويمتنع في هذه الحالة على من يعتقد بطلان الوقف ابطاله لانه يقتضى الحكم بالصحة على المقر ، وان أعدته على الجميع كان حكماً بالوقف على نفسه وعلى هذا التقدير والذي قبله يكون الشرط داخلاً في المحكوم به والله أعلم .

كتب يوم الثلاثاء خا مس ربيع الآخر سنة سبع وأربعين وسبعمائة بالهدية انتهى .

﴿ مسأله من حلب في صفر سنة خمس وخمسين وسبعمائة ﴾

صورتها ان محضراً شرعياً ثبت على الحكماء مضمونه وقف حسن قرية على أولاده ثم على أولاد أولاده ثم على أولاد أولاده ونسله وعقبه بطناً بمذبطين وقرناً بعد قرن على القرية الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين وأنها لم تزل بيد أولاد الواقف وانتقلت بعدهم إلى أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ولم تزل بيد نسل الواقف وتصرفهم على الشرط المعين إلى أن آل وانحصر ذلك بالطريق المتقدم ذكرها إلى يعقوب بن خضر بن حسن الواقف وعمته هدية بنت يعقوب ، هذه صورة ما ثبت في المحضر ثم ماتت هدية وانحصر الوقف في يعقوب ثم مات يعقوب عن ولد يدعى خضر ثم مات خضر عن ابنين يعقوب وخالد ، وكان بينهما بالسوية نصفين ثم مات يعقوب عن ست بنين وبنت واحدة فهل يعود نصيب يعقوب إلى أولاده أم إلى أخيه خالد ؟

﴿ الجواب ﴾ لا يموغ الحكم بذلك لأولاد يعقوب وماتضمنه المحضر من تحصار ذلك إلى فلان وعمته لا يصلح ان يكون مستنداً لذلك لانه ليس شهادة على الوقف ولا يوقف فيستفيض ، وأما الحكم به للحال فيتوقف على ان يكون ثبتت بغير الاستفاضة عن صمم كلام الواقف إنشاءً أو اقراره بذلك كما ذكره بصيغة « ثم » فانها تقتضى أن لا ينتقل إلى أحد من البطن الثاني حتى ينقرض

جميع الاول ، والذي يظهر أن الحضرة المذكور لم يلحق بشهوده الواقف ويعول كلامه ان مستند الاستفاضه وعمل أهل الوقف وهو مستند فاسد ولم يتضمن الحضرة المذكور حكماً بل مجرد ثبوت فهو بمنزلة الشهادة على الشهادة ، وإذا كان كذلك فلا يجب الاعتماد على الحضرة المذكور بل ولا يجوز ، وكما لا يستمدد لا يرفع يداً بغير مستند والله أعلم . كتبه على الشافعي والذي عندي في ذلك أنه يقسم بين الأولاد والآخر الغائب بحكم الحضرة المذكور في تفاصيله واعتماداً على أن ذلك لم يعرف شرطه والصرف اليهم وجهاً من وجوه البر فيكون مصروفاً اليهم من هذا الوجه لأنه في أيديهم وقف عليهم بأقرارهم وبمقتضى الحضرة من غير علم بالشروط فيقسم بينهم على ما ذكرناه ويراعي فيه قدر حاجتهم ويمسكون بذلك حتى لا يختص منهم أحد ولكن من كان أحوج يرجع جانبه والله أعلم . كتبه على الشافعي انتهى .

### ﴿ فتاوى حضرت من حجة ﴾

عَ العشر الاواخر من رمضان سنة خمس وخمسين وسبعمائة ثلاث فتاوى :  
 ( الأولى ) في وقف وقفه عز الدين عبد الرحمن بن منتجب الدين أبي الحسن بن المظفر بن فرناص وقف أماكن على زوجته عائشة بنت الركن والى قلعة حماة أقرت له بها فوقتها عليها ثم على جهات متصلة منها يبنى على مدسة شافعية له ، وفي السجل وقف آخر ووقف آخر وفيه إذا صارت هذه المدرسة صار النظر الى من عينه الواقف في كتاب وصيته فان مات عن غير وصية ولم يذكر فيها اسم ناظر كان النظر الى ابنتين ذكرين أحدهما من أولاد أخيه أبي عبد الله والآخر من أولاد أخيه مخلص الدين أبي نصر وولد ولد لم يكن في أولاد أحد الاخوين من أهل النظر كان الاثنان من أولاد الاخ الآخر بشرط أن يكون كل منهما أهلاً للنظر فان لم يوجد في بنى الاخوين ولا في بنى شيهم الا واحد متصف بالصفة المذكورة شاركه واحد من عصبة الواقف وان بعد عن درجة أولاد الاخوة بشرط أن يكون متصفاً بالصفة المذكورة فان لم يوجد في بنى الاخوين أو بنى بنيهما وان سفلوا ولا في العصبة الا واحد شاركه من عساه يكون إماماً بالجامع النوري بحماة فان لم يكن في بنى الاخوين أو من بنيهما أحد متصف بالصفة ووجد اثنان من باقي العصابات متصفان بالصفة كان النظر اليهما والناظر في هذه العصبة من العصبة يكون الاقرب فالاقرب الى الواقف والدين فان لم يوجد في عصبته أحد متصف بالصفة كان الناظر الى الحاكم بحماة والى الامام بالجامع

النورى بحماسة ، والموجود الآن عمر بن محمد بن أبى عبد الله ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبى عبد الله ومن عصبة أو أقف فى درجة صغر فهل يكون المشرك لعمر المساوى له من العصبة أو النازل عنه فى ذرية جده .

﴿ فأنجبت ﴾ على نص الاستفتاء : النظر لعمر بن محمد بن أبى عبد الله ومحمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبى عبد الله إذا كانا أهليين متصفين بصفة الاهلية لمباشرة الوقف شرعاً لا يشاركتها فى هذه الحالة المساوى لعمر من العصبة بل يتقدم الذى فى ذرية الاخ عليه لأن الواقف انما جعل باقى العصبة بعد تعذر اثنين من بنى الاخوة أو أحدهما أو بنى بنيتهم وإن سفلوا واشترطه الاقرب فالاقرب انما هو فى العصبة لاقى أولاد الاخوين وأولادهم والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ فى رجل دفع الى الدولة مالا على أن يولوه مشارفاً على أوقاف أناس بغير شرط الواقف ولهم ناظر شرعى على الوقف فولوه وتناول على ذلك جامكية فهل يجوز ولايته وهل يحل له ما تناول من الجامكية وإذا لم يحل له هل يجوز لهما كم منه واسترجاع ما قبضه من الجامكية ؟

﴿ فكتب ﴾ لا يجوز ولاية المذكور ولا يحل له تناول الجامكية فى ذلك ويجب على الحاكم منه واسترجاع ما قبضه من الوقف من جامكية وغيرها لأنه قبضه بغير استحقاق لقبضه الا التقدر الذى وصل الى مستحقه من أهل الوقف والله أعلم . قال سيدنا ومولانا قاضى القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب أمتع الله الاسلام والمسلمين بطول حياته : نقلت من خط الشيخ الامام رحمه الله ما نصه : افتتاروا والمحاكلات والموالدات فى سنة ثمان وأربعين وسبعمائة :

﴿ مسألة ﴾ وقف وقفاً على أن يصرف منه لقراء فى كل شهر ثلاثون درهما والباقي للفقراء فمصر فى الوقف بأجرة شهر كامل هل يصرف للفقراء من أجرة الشهر الذى بعده ستون ثلاثون عنه وثلاثون عن الشهر الذى لم يحصل لهم فيه شيء أولا يصرف اليهم الا الثلاثون ويصرف الباقي للفقراء أو يضيع على القراء معلومهم من الشهر الذى لم يحصل فيه شيء .

﴿ الجواب ﴾ ان وجد فى لفظ الواقف ما يقتضى أن أجرة كل شهر يصرف عنها ثلاثون للقراء والباقي للفقراء فكل شهر لم يحصل فيه شيء يفتقر على الجميع والثانى يقتضى ذلك مثل أن يقول يصرف من كل شهر أو من أجرة كل شهر أو من أضعاف كل شهر وما أشبه ذلك مما يدل على أن المقصود أجرة الشهر أو الشهر أو نحو ذلك ، وأما إذا لم يقل ذلك بل جعل المقصود مال الوقف كله وجعل لكل

شهر محلا لصرف الثلثين للقراء فالذى أراه أنه يكمل للقراء ويستدرك لهم ما فاتهم ولا يصرف للفقراء شيء إلا بعد أن لا يكون للقراء شيء متأخر لكن هذا قد يجبر اشكالا فإن الموقوف قد يحصل منه شيء في مدة يحصل منه ما يوفى الماضى وزيادة وقد يخلو بعض الشهر ويوفى الباقي بالثلثين . والذي أراه أن الواقف إذا اعتبر المشاهدة كما ذكرناه فيكمل للقراء من تاريخ وقفه ان كان الموقوف مسكونا يأتي مغله في كل شهر فيصرف للقراء في الشهر ثلاثون وبقية للفقراء وهكذا إذا كان الموقوف لا يختلف حاله في العادة فإذا اتفق تعطل شهر على نذور اما لخلو واما لهارة فأت على الجميع ، وان كان مغله يأتي مسانهة كالاراضى المزروعات فإذا جاء مثل السنة يقسم على السنة كلها فيعطى منه للقراء اثنا عشر شهراً كل شهر ثلاثون وما فضل للفقراء ، وهكذا دور مكة التي تكرر أى تكرر في أيام الموسم بقدر ما تكرر في بقية السنة لا يفوت على القراء في بقية السنة بل تحسب جميع السنة فيصرف منها معلومهم لسنة كاملا والباقي للفقراء وهكذا الدور التي على البحر في مصر والبساتين التي في دمشق ونحوها فإنها في بعض السنة تكرر ويوفى بعضها لا تكرر أو تكرر بأجرة بخس فإذا اعتبر باقي السنة كان ذلك عدلا وقد يكون الموقوف ارضاً لا تغل الا في سنين وتعمل مدقة ولا ينضبط أمرها فنده أمرها مشكل فإن الذى يأتي مسانهة قد ذكرنا أمرها والسنة فيها كالشهر فما قبلها حتى إذا أجمعت سنة على نذور فأت على الجميع كما قلنا في الشهر لأنه الذى يقتضيه العرف والمادة وأما التي لا ضابط لها فكيف يصنع فيها ؟ والذي أراه اتباع اللفظ فيكمل القراء من تاريخ وقف الواقف متى حصل مغل يصرف منه ما لهم منكسر الى ذلك الوقت وما بقي يصرف للفقراء ثم يقولون على رجاء بعد ذلك ، وان رأى الناظر ان يدخر من الباقي ما يصرفه للقراء في المدة المستقبلة التي يغلب على الظن أنه لا يأتي فيها مغل فله ذلك ويكون عذراً في عدم الصرف للفقراء في هذا الوقت ويتوفر به عليهم ما يصرف عليهم من الغلة المستقبلة . هذا الذى ظهر في ذلك . وقد ذكر الاصحاب فرعاً لا يابن الحداد إذا أوصى رجل بدينار كل شهر من غلة داره أو كسب عبده وجعل بعده لوارثه أو للفقراء والمساكين والغلة والكسب عشرة مثلاً واعتبارها من الثلث كاعتبار الوصية بالمنافع ، والأصح ان المعبر قدر التفاوت بين القيمتين فإن خرجت من الثلث قال ابن الحداد ليس بالمورثة ان يبيعوا بعض الدار ويدعوا ما حصل منه دينار ولان الاجرة قد تنقص ، هذا اذا أرادوا بيع بعضها على أن تكون الغلة للمشتري فأما بيع مجرد

الربة فكسب الوارث الموصى بمنعمته . وذكروا فرعاً آخر اذا وصى لانسان بدينار كل سنة صح في السنة الأولى وفيما بعدها قولان حكاهما الامام والرافعي وقال ان أظهرهما البطلان والأظهر عندى الصحة فان صححناها فان الورثة التصرف في ثلثي التركة لأعماله ، وفي تصرفهم في الثلث وجهان أحدهما نموده بعد اخراج الدينار الواحد ، والثاني يوقف على المختار فان قلنا بالتوقف فمأش للموصى اليه الى ان استوعب الدينارين الثلاث فذاك ، كذا قاله الاصحاب وهو يقتضى ان الموصى به جميع الثلث لا بعضه وهذا بطريق الثلث عند استغراقه الثلث ، وان مات قال صاحب التقريب يسلم بقية الثلث الى الورثة وتوقف الامام وقال يجب ان ينتقل الحق الى الورثة . واذا قلنا بالوجه الأول أنه ينفذ تصرفهم فكلماً انقضت سنة طالب الموصى له الورثة بدينار وكان كوصية تظهر بعد قسمة التركة ، وان كان هناك وصايا أخر قال صاحب التقريب يقص الثلث بعد الدينار الواحد على ارباب الوصايا ولا يتوقف فاذا انقضت سنة أخرى استرد منهم مقدار ما يقتضيه التقسيط قال الامام وهذا بين اذا كانت الوصية مقيدة بحياة الموصى له أما اذا لم تنقيد فاقبنا ورثته مقامه فهو مشكل لا يبتدى اليه . قلت وجه اشكاله ان ذريته لا ينقضون الى يوم القيامة لان الورثة الخاصة اذا انقرضوا يرثهم المسلمون وهم باقون الى يوم القيامة ولا يعلم عدد سني ذلك الا الله والجهل بجملته يطرق الجبل بالنس على الوصايا التي معه وهو جهل لا غاية له لأنه ما من عدد مقدر إلا ويمكن ان يكون بعده غيره مما يقتضى تبعض منه الوصايا فقد حصل اشكال لا يبتدى الى بيانه بخلاف ما إذا لم يقيم ورثته مقامه فتكون الوصية له مقصورة على مدة حياته وهي إذا مات يعلم مثاله كان ماله كله تسعة دنانير وأوصى يزيد بدينار ولعمرو بدينار ولتسكن كل سنة بدينار فيدفع في الحال عقب موت الموصى والقبول لكل منهم دينار ومجموع ذلك هو حصة الثلث وفي السنة يسترد لبكر نصف دينار منها وفي السنة الثالثة خمس ونصف دينار وقد استقر له ما قبضه وهو دينار وأربعة أخماس وهي التي تخصه بالتوزيع لانه بين لنا ان الوصية بخمسة دنانير له ثلاثة ولها اثنان فيقسم الثلث على هذه النسبة له ثلاثة أخماس ولها خمسة . فهذا ماأراده الامام والله أعلم . انتهى كلام الاصحاب والكلام عليه ، ومقصودى به الاستشهاد بتقديم القراء والتكليف لهم على القراء لما قاله ابن الحداد في الترمع الأول من ان الورثة ليس لهم ان يبيعوا بعض الدار اذا احتل ان يكون سبباً لنقض الدينار كل شهر وقد فرضها فيما إذا كانت الثلثة أو الكسب عشرة ولا شك

ان الورثة ليس لهم ان يأخذوا التهمة بل يبقى ليأخذ الموصى له الدينار ومنها في المستقبل إذا لم يحصل فيه شيء وان كان الاصحاب لم يصرحوا بذلك أو يقال ان الورثة يأخذون التهمة وإذا لم يحصل في الشهر الآخر شيء يرجع عليهم بدينار كما قلنا في الوصايا التي حكينا كلام صاحب التقريب فيها قريباً . والغرض انهم لا يستأثرون بالتهمة بحيث يبطل حق الموصى له منها فذلك هنا إذا حصل مغل كبير وأخذ القراء منه ثلاثين عن شهر وفرضنا بقيته للقراء لا ينقطع حق القراء عنه بالكلية بل إذا تعطلت مدة ثم جاء مغل بدى منه نصيب القراء عن تلك المدة المتعطلة وان فضل شيء كان للقراء وإلا قلنا لهم انهم أخذتم في الماضي فامنعكم من الاخذ الآن . والله تعالى اعلم انتهى .

**مسألة** وقف على أولاده ثم أولاد أولاده ثم أولاد أولاد أولاده ثم نسله على أنه من مات منهم وان سفل كان نصيبه لمن في درجته يقدم الاقرب اليه فالاقرب ومات وخلف أولاداً ومات أولاده وخلفوا أولاداً ومات أحدهم عن غير نسل وخلف واحداً في درجته من غير فخذه بل من نسل عمه مثلاً واحداً أقرب اليه منه وهو من فخذه ونسب أبيه ولكنه ليس في درجته بل انزل منه وهو يتناول فهل يكون نصيب الذي مات عن غير ولد الذي في درجته من غير فخذه أو الذي أسفل منه من فخذه .

**ففيقول في الجواب** أو اقتصر في قوله من مات وله ولد على قوله فنصيبه لولده لم تكن رتبة في ان نصيب هذا المتوفى عن غير نسل لمن في درجته وان لم يكن من فخذه لكنه لما قال فنصيبه لولده ثم لولد ولده ثم لنسله اقتضى ان جميع نصيبه لا يخرج منه شيء عن نسله ماداموا موجودين . وقوله يقدم الاقرب اليه لو كان مجرداً عن الدرجة لاقتضى ذلك ايضاً لسكن اعتبار الدرجة إذا أخذ على اطلاقه يمنع منه ونظرنا فلم نجد في قوله يقدم الاقرب قال منهم فلو قاله لتقيد بالدرجة فلما أطلقه قويت المعارضة فصار اطلاقه مع اطلاق ان نصيب كل من مات عن نسل يقتضي ان الذي في الدرجة هذا لا يأخذ نصيبه واطلاق الدرجة يقتضى أنه يأخذ ، ويمكن تقييده بالدرجة من التفخذه ليجمع بينها وبين اطلاق الكلامين الآخرين فاحتجنا إلى ترجيح فرأينا أن تقييد كلام واحد وهو الدرجة أقل من تقييد كلامين وهما تعميم النصيب في النسل واعتبار الاقرب فيقتضى هذا حرمان ذي الدرجة من نصيب غير نسل ثم نظرنا فلم نجد في درجة المتوفى من فخذه واحداً وانما وجدنا من فخذه أزل منه وقد سككت

الواقف عن حكم هذه الحالة فالصرف اليهم انما يكون باطلاق قوله من مات  
عن ولد فتصيبه لولده ثم اولد ولده وان سفل وهو أحد الكلامين وقد تعارض  
قبل ذلك بقوله وقف على أولاده ثم أولاد أولاده وهو الذي في الدرجة من  
البطن الثالث فيقدم على النسل الذي بعده فاذا تعارض هذان الامران  
وتعارض معنى الاقربى مع معنى الدرجة تنف المسألة ولا نجد مرجحاً فأشككت  
المسألة علينا فرجعنا الى المعنى فرأينا ان تقديم الأقرب الى الميت أقرب الى  
مقاصد الواقفين وإلى مقاصد أهل العرف ما لم يقصد الأقرب إلى الواقف وهنا  
لم يقصد الأقرب إلى الواقف فلذلك ترجح عندنا استحقاق هذا الأقرب الى  
المتوفى والله أعلم ، ولكنه قد وقع حكم لذى الدرجة مبنى على شهادة أنه هو  
المستحق فحكم القاضى بموجب ذلك من غير أن يحيط علمه بمادكرناه . وأنامتوقف  
في صحة هذا الحكم فان الشهادة على ماأراه ليست بصحيحة وأيضاً فشهادة  
الشهود بالاستحقاق في قبولها نظر لأنه حكم شرعى وهم انما تفعل شهادتهم  
بالاسباب فشهادتهم بأنه في الدرجة صحيحة والاستحقاق ليس اليهم فحكم القاضى  
بوجوب ماشهدوا به عندي فيه نظر لكونه لم يتأمل أطراف الواقعة حتى يظهر له الصواب  
فيها وعندي في تقصه أيضاً نظر لاجل الاحتمال وقرب المأخذ وأنه لو نظرت ذلك  
وخالف ماقلناه وحكم بخلاف ماقلناه عن علم وترجيح كنت أقول ان حكمه  
صحيح يمتنع تقصه فهذا الذى عندي في هذه المسألة أرى في هذه الواقعة لأجل  
الحكم ان يصطالحوا الا ان ينقض المحكوم له ويرجعوا الى ماقلته وليتنبه  
لمثل ذلك في غيره من الاوقاف فان هذا الانقض كثيراً مايقع في كتب الاوقاف  
ولا ينتبه الناس له بل يكتفون بماحصل في أول وهلة من ان من مات ينتقل نصيبه  
لولده ولا ينتظرون الى قوله ثم الى ولولده ونسله ، وأنا أيضاً انظر في ذلك الا في هذه  
الايام وهذه الامور بحسب مايقضه الله في القلب والله أعلم انتهى .

مسألة ١٠ وقف شرطه في النظر للأرشد فالأرشد من أولاد الموقوف عليه  
ونسلمهم يقدم الارشد والاقرّب فالاقرب والمنتصب اليه بالذكر على أولاد البنات  
وبنات البنات واذا انتهى النظر الى أنق كان شرطها أن تكون ذات زوج  
يصلح للتقدمة على المجاهدين فوجد من ذرية الموقوف عليه إناث واحدة منهن  
ذات زوج يصلح لما ذكر وذكر أنزل منهن وقامت بيئة لكل من المذكورين  
بالارشدية ووجد أنق أعلى من الجميع قامت بيئة لها منها من نسل الموقوف  
عليه فلن يكون النظر ؟ .

(الجواب) قد يتوهم متوهم ان قوله على أولاد البنات يعود الى جميع ما تقدم فانه قال يقدم الارشد على أولاد البنات والاقرب على أولاد البنات والمنتسب اليه بالذكر على أولاد البنات ، ويحتج بأن مذهب الشافعي بأن الاستثناء ما جرى مجراه يعود الى جميع الجمل المتقدمة ، والجار والمجرور يجري مجرى الاستثناء وعطف المفردات أولى بذلك من عطف الجمل ، ويترتب على هذا أنه إذا وجد في هذا الوقف في المستبين بالذكر رشيد وأرشد لا يتقدم الارشد على الرشيد لما تقدم ان الارشد إنما يتقدم على أولاد البنات ، وهذا الوجه مندفع بثلاثة أمور : (أحدها) ان السابق إلى الفهم في هذا الوقف وما شابهه خلافه وان الجار والمجرور يختص بالاخيرة وان كل وصف محاذر يقدم على ضده فيقدم الارشد على غير الارشد مطلقاً سواء كان من أولاد الذكور أم من أولاد الاناث ويتقدم المنتسب بالذكر على أولاد البنات سواء كان أرشد أم لم يكن . هذا هو السابق إلى الفهم في هذا الكلام واشباهه ولا يئنه لانه من المسألة التي يقول فيها الشافعي بالعود الى الجميع ، لا ببينة ، والقرينة التي ذكرناها من تقدمه كل شيء على ضده صارفة عنه فوجب المعير الى ماسبق الذهن اليه . ( الامر الثاني ) من الامور الثلاثة القرينة التي ذكرناها فهي مع سبق الفهم شيئان . ( الامر الثالث ) أنه لو قيل بهذا التوهم لزم التخصيص أو التقييد في الجملتين الأولين . فلهذه الامور الثلاثة جعلناه الاخيرة فقط . إذا عرف ذلك فالقول في تعارض البينتين للانفي ذات الزوج العليا والذكر السافل في الارشد يحتمل ان يقال بالتساقط التعارض وينظر الحكم ويحتمل ان يقال ينظر ان جميعاً الامرين : ( أحدهما ) أنه شرط النظر للجميع وقدم منهم بعضهم فالزم يوجد مقتضى التقديم لم يوجد النظر عملاً بالشرط السالم عن المعارض . ( والثاني ) أنه لم يقل يقدم الارشد الاقرب حتى يكون اعتبر مجموع المعضتين في شخص واحد بل قال الارشد والاقرب فأقول اذا وجد أرشد ليس اقرب وأقرب ليس أرشد لسكنه رشيد فلا تعارض وصفة الاقربيه ليست معارضة لصفة الارشدية فيكونان ناظرين على الاجتماع فكما لو وصى لابنين ليس لاحدهما أن ينفرد إلا ان ينص عليه ، هذا اذا كان الاقرب ليس بأرشد ولا قامت له بيئة معارضة وأما عند تعارض البينتين فقد يرجح إحداها بالقرن فملى قياس تقديم بيئة الداخل تقدم هنا بيئة الاقرب وعلى قياس تقديم بيئة الخارج لا يلزم هنا تقديم الابعد بل قياسه استمرار التعارض وحينئذ يأتي ما قدمناه اذا لم يكن مع الاقربيه أو يقال انها تساقطوا ويقدم الاقرب ، وهذا أولى الاحتمالين اذا قلنا بالتساقط ويحتمل .



ان يقال بالقرعة أو الاستواء وإذا قلنا بانهما يستويان في النظر ولا ينفرد أحدهما فأراد الحاكم أن يقيم ثالثاً يرجع اليه عند تشاحنهما فله ذلك لثلاث مصلحة الوقف باختلافهما ولاشك في ذلك عند تنازعهما وهل له أن يقيمه الآن لتوقع التشاحن في المستقبل؟ يحتمل أن يقال لا لانهم لم يذكروا في الوصية أنه يفعل ذلك ويحتمل أن يقال له ذلك إذ لا ضرر فيه إلا أن يحتاج الى أجرة فلا يسوغ إلا عند الحاجة والكلام في الوقف والوصية سواء أن المال كان يسيراً بحيث يكون التوقع نادراً فلا يجوز إلا عند الحاجة أو عدم الأجرة وإن كان كثيراً بحيث يغلب على الظن الاحتياج اليه كثيراً فله نصيبه لثلاث تشق مراجعة القاضى في كل وقت. وتلخص من هذا أن في الانبيء المذكورة التي هي ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين نظراً وإن في أفرادها توقفاً وإذا لم تنفرد بإشارتها الذكر الأسفل وليس له أن ينفرد قطعاً مادامت هذه موجودة . هذا في الوقف الذي منه أمر المجاهدين وأما غير المجاهدين كاللدرسة وإلا فلم يشترط الواقف في نظر الانبيء فيه أن تكون ذات زوج بالصفة وإذا ثبتت غيرها من النسوة المساوين لها في الأروضية كان لمن النظر في غير نصيب المجاهدين إما معها إن استوين في الرشد أو بدونها إن كن أرشد منها وحسب الذكر الأسفل عنهن معهن على ما شرعناه في حكمه معها فقد يؤدي الحال إلى اشتراك الجميع ، وأما المرأة التي هي أعلى من الجميع فإن ثبت ثبوتاً يثبت أنها من نسل الموقوف عليه وأنها أرشد من الجميع استحققت النظر في غير نصيب المجاهدين ويبقى نصيب المجاهدين موقوفاً على أن يكون زوجها أهلاً للتقدمة على المجاهدين انتهى .

﴿مسألة﴾ ورد استفتاء آخر في هذا الوقف نصه : شرط النظر للأرشد فالأرشد من أولاد الموقوف عليه وأولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده ونسلهم وعقبهم أبداً ما تناسلوا يقدم الأرشد فالأرشد والأقرب فالأقرب والمنسب اليه بالأدور على من يصحكون من أولاد البنات وبنات البنات .

﴿فأقول﴾ هذا يقتضى أن الأرشد من الأولاد يستحق والأرشد من أولاد الأولاد يستحق والأرشد من نسلهم يستحق فإذا اجتمع أربعة في الطبقات الأربع كل منهم أرشد أهل طبقته وليس أحد منهم أرشد من الثلاثة استحق الأربعة كلهم واشتركوا في النظر . وقوله بعد ذلك يقدم الأرشد يقتضى النظر فيما بين الأربعة وأنهم إذا تفاضلوا قدم أرشدهم ولو لم يقل ذلك لكانوا يشتركون وإن كان بعضهم أرشد من بعض . وقوله الأقرب فالأقرب يقتضى النظر في الأربعة

فيقدم منهم الاقرب فيعود القول على ما قدمناه إنتهى .

مسألة ١٠ لو قال في هذا الوقف يكون النظر للأرشفة لا لرشد من نسله لم يقتض تعدد الظاهر عند تعدد الطبقات بل يكون النظر للأرشفة من مجموعهم مسألة ولو قال ذلك وا . ( كذا )

مسألة ١١ وقف في مرض موته على نفسه ملكاً أكثر من ثلث ماله هل للحاكم أن يحكم به لأن الأصل بقاء الحياة أولاً لأن الحكم يصير مريضاً للنقض ، وهذا إذا قلنا وقف الإنسان على نفسه صحيح ، أما إذا قلنا ببطلانه فلا شك أنه لا يحكم به وإنما النظر في الحالة الأولى فلننظر فيها ويقوى لأن ابن الحداد وطائفة من الأصحاب قالوا إذا أعتق في مرض موته أمة هي ثلث ماله فطالت علته ولم يبرأ ولم يمت ولها ولي نسب فزوجها ولها من رجل من عرض الناس أن النكاح باطل وذهب ابن شريح وأبو نود وطائفة إلى أن النكاح صحيح ، ونسب الرافعي إلى الأكثرين واستدل القاضي حسين لابن الحداد بأنه لو وهب لرجل في مرض موته جارية هي خارجة من الثلث فقبلها الموهوب له وقبضها قبل موت الواهب لا ينسحب له وطأها حتى يموت الواهب ويخرج من الثلث والدين للاحتيال والفرج لا يباح مع الشبهة ولذلك قال الشافعي لو أن وثني أسلم بعد الإصابة وأصررت على الكفر وأختها مسلمة وأراد أن يعقد عليها النكاح لا يمكن منه ولا ينعقد نكاحه لجواز أن تسلم تلك ، والدليل على أنها ليست بحرة قطعاً إجماعنا على أنها لو قفنت محصناً لا يحد حد الحرة ولذلك لو قذفها رجل أو امرأة لأحد عليه بقذفها ولو مات قريبها لا تورثها منه في هذه الحالة ، ذكر هذه المسائل القاضي حسين في شرح القروع ، والموافق لأن شريح يحتاج إلى الجواب عنها أن سلمها ولا يمكن منعها ولا منع الاحتمال ولم يقل أحد إنها تكون حرة ثم تصير بالمرت وعدم الخروج من الثلث رقيقة هي أو بعضها هذا ما قاله أحد فلا شك أن الاحتمال موجود وهو مقرون بالشبهة فعلى قياس قول ابن الحداد لا شك في امتناع الحكم بصحة وقف الجميع أو شيء منه وعلى قول ابن شريح يحتمل أن يقال بذلك أيضاً لأن حكم الحاكم ينبغي أن يصان عن التعرض للنقض ويشهد له ما قاله القاضي حسين من المسائل . ثم إن مسألة ابن الحداد فرضوها كما نرى فيما إذا طالت العلة ولم يمت ولم يبرأ فإذا لم تطل العلة وقصد تزويجها على الفور يحتمل أن يكون الحكم كذلك ويحتمل أن يقطع بالمنع ومسألة الوقف التي فرضناها إنما هي في ذلك فتع الحكم فيها أقوى . والرافعي احتج لابن شريح فأننا في الظاهر نحكم بحريتها ويجوز تزويجها وإن كان يحتمل

أن يظهر عليه دين يمنع خروجها من الثلث وليس كنتحاح اخت المشتركة فانه الظاهر هناك بقاء النكاح على أن أبى زيد جعل نكاح اخت المشتركة على قولين قال الرافعي ويقرب من المسألتين نكاح المرتابة بالحل وقال في نكاح المرتابة في باب الممد أن أوتأت بعد الافراء أو الاشهر وتزوجت لم يحكم ببطلان النكاح لكن لو تحققنا كونها حاملا وقت النكاح بأن بطلانه وإن أوتأت بعد الافراء أو الاشهر وقبل أن تزوج وتزوجت فالمنهبط القطع بأن النكاح لا يبطل في الحال لانا حكمنا باقضاء المدة فلا يبطله بالشك وقد يحكم ببطلانه . انتهى كلام الرافعي . ولم يقل أحد بصحته ، وقياسنا في مسألتنا أنا نتوقف عن الحكم حتى تبين فلم نجد في كلامه تصريحاً بمجواز حكم الحاكم والحكم الذي تضمنه كلامه إنما هو حكم الققية بالقتوى أعنى قوله في صدر كلامه في الحكم بحريتها . ثم إن الخلاف بين ابن شريح وابن الحداد إنما هو فيما إذا كانت الجارية ثلث ماله إذا كانت زائدة عن الثلث فلا ندري ما يقول ابن شريح قديوافق ابن الحداد اعتمادا على ظاهر الامر فليس لنا اجراء الخلاف بينهما في مسائلنا هذه إذ ليست قياس مسائلها وإذا كانت كذلك فبى بامتناع حكم الحاكم أولى هكذا يقتضيه كلام ابن الحداد والقاضى حمين وأما الامام فانه فرضها فيما إذا كان لاماله سوى الجارية وقال يحتمل على قياس ابن الحداد إذا كانت تخرج من الثلث أن يجوز وليس كما قال الامام انتهى . والله أعلم .

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا . وكتبه محمد بن أحمد القصبغ المقرئ الشافعي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين أجمعين وحسينا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم . وكان الفراغ من نسخه في يوم الخميس تاسع عشرى شهر ربيع الاول سنة ثمان وستين وصمغاً .

❦ انتهى المجلد الاول ويتلوه في المجلد الثانى مسألة حلبية ❦

نسخة ما في أول الكتاب من التملكات :

من كتب أبى بكر بن قاضى شعبة . من كتب ناصر الدين السكرى سنة ٨١٩ . انتقل هذا الكتاب المبارك من ملك الشيخ تقى الدين بن قاضى شعبة إلى ملك كاتبه محمد بن حجي لعاف الله . سنة ٨٣٢ أحسن الله عقباها . ثم ملكه محمد بن البارزى . من كتب يحيى بن حجي الشافعى سنة ٨٥٦ . هذا محمد المشار إليه أعلاه والسيدي يحيى بن حجي ، ومحمد بن البارزى المشار إليه أعلاه جد سيدي يحيى بن حجي المشار إليه لوالده .



## ﴿ فهرس ﴾ الجزء الأول من فتاوى السبكي

ويليه فهرس الجزء الثاني <sup>(١)</sup>

الصفحة

- |   |    |
|---|----|
| ١١ أسماء المؤلفات الخاصة التي أدرجت في الفتاوى .                            | ١١ |
| ١٢ كلمة عن النسخ التي طبع الكتاب عنها .                                     | ١٢ |
| ١٣ ترجمة المؤلف وأسماء بعض مؤلفاته  | ١٣ |
| ١٦ مقدمة الكتاب وهي من كلام ولد المؤلف .                                    | ١٦ |
| ١٧ سورة فاتحة الكتاب والكلام على آياتها.                                    | ١٧ |
| ٢٦ آية (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) . | ٢٦ |
| » (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسور من مثله) .                | »  |
| ٢٨ تفسير آية : ( ولهم فيها أزواج مطهرة ) .                                  | ٢٨ |
| ٢٩ (أأمرون الناس بالبر وتفسون أنفسكم)                                       | ٢٩ |
| ٣٠ (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) .                                | ٣٠ |
| ٣١ الكلام على آية (والفتنة أشد من القتل) .                                  | ٣١ |
| ٣٣ (فولوا وجوهكم شطره)  | ٣٣ |
| » الكلام على تعريف « الحق » وتنكيره في قوله تعالى : يقتلون النبيين          | »  |
| بغير الحق ، النبيين بغير حق ، الانبياء بغير حق .                            | »  |
| » ( فلا تحمل له من بعد حق تنكح زوجاً غيره ) .                               | »  |
| ٣٤ ( لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ) .     | ٣٤ |
| ٣٥ مسألة : طلقته ان دخلت الدار ، وان دخلت الدار طلقته .                     | ٣٥ |

---

(١) وضمت القهرسين الثاني تلو الاول تسهيلا على المراجع .

- ٤٦ ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم )
- ٤٧ الكلام على قوله تعالى ( تؤتي الملك من تشاء )
- » الكلام على قوله تعالى ( فلما أحس عيسى منهم الكفر ) .
- ٤٨ التعظيم والمنة في لتؤمنن به ولتنصرته .
- ٥١ ( فأسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يحمل الله لهن سيلا )
- ٥٢ إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها وإذا جحكم بين الناس أن تحكموا بالعدل أن الله نما يعظكم به إن الله كان مهيماً بصيرا
- ٦٠ إذا حضر بين يدي القاضي خصمان ، وكان الذي ظهر الحق عليه كبيراً يخشى القاضي منه .
- ٦١ ( وجماوا الله ، وأذراً من الحرث والآنعام نصيباً فقالوا هذا لله يزعمهم وهذا شركائنا )
- ٦٢ ( يستلك الناس عن الساعة قل إنما عليها عند الله ) .
- ٦٣ مسألة « اذؤمن أن شاء الله » والكلام على آية أولئك هم المؤمنون حقا .
- ٦٩ نبذة تتعلق بما يقال في جواب من سأل مؤمن أنت أم مسلم أنت .
- ٧٣ الكلام على آية ( وقالت اليهود عزيز ابن الله ) .
- ٧٤ الكلام على قوله تعالى ( حتى إذا أدركه الفرق قال آمنت ) .
- » تفسير قوله تعالى ( إن الحسنات يفتحين السيئات ) .
- » تفسير قوله تعالى ( سبحان الذي أسرى بعبده ليلا )
- ٧٥ ( استعلموا أهلها ) والكلام عليها نظماً .
- ٧٨ ( واذا كرفي الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد ) .
- » ( كي نسبك كثيراً ونذكرك كثيراً أنك كنت بنا بصيرا ) .
- ٧٩ الكلام عن فوته تعالى ( والسلام على من اتبع الهدى ) .
- ٨٠ ( والتي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا ) .
- » ( ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ) .
- ٨١ الكلام على قوله تعالى ( أرايت من اتخذ إلهه هواه ) .

- ٨٢ تفسير آية ( أولئك يجزون العرفة بما صبروا ) .
- » الكلام على تفسير قوله تعالى ( أو نسائهن ) .
- ٨٢ ولقد آتينا داود وسليمان علما وقال الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين
- ٩٠ ( ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ) .
- ٩٥ ( والذين آمنوا وعملوا الصالحات لندخلهم في الصالحين ) .
- ٩٦ إنا أحللتنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك . . . .
- ٩٧ بنزل الهمة في إفرااد العم وجمع العمه .
- ١٠١ ( إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقاتنين والقاتنات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات ) .
- ١٠٢ الكلام على قوله تعالى ( ولو أعجبك حسنهن ) .
- ١٠٥ الحلم والانهاء في إعراب قوله تعالى غير ناظرين إناه .
- ١١٢ تفسير قوله تعالى ( وكل في فلك يسبحون ) .
- » الكلام على قوله تعالى ( فبشرناه بنلام حلیم ) .
- ١١٣ قوله تعالى في سيدنا داود ( فففرنا له ذلك ) .
- ١١٤ ( قال رب اغفر لي ) . . الى قوله . . ( وحسن مأتب ) .
- ١٢٢ الكلام على قوله تعالى ( قل الله أعبد مخلصا له ديني ) .
- ١٢٣ الكلام على قوله تعالى ( يعلم خائنة الأعين ) .
- ١٢٤ الكلام على قوله تعالى ( والله يقض بالحق ) .
- ١٢٥ تفسير قوله تعالى ( ما عليهم من سبيل ) .
- » الكلام على الآية ( ان ذلك لمن عزم الأمور ) .
- ١٢٦ ( سيهدين ) ( فهو يهدين ) ( فانه سيهدين ) .
- ١٢٧ ( ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ) .
- » ( ولا يمتنونه ابداً ) ( ولن يمتنوه ) .











